INVITACION A FILOSOFAR

II

El Conocimiento Científico

Primera edición, 1942

Queda hecho el depósito que marca la ley. — Copyright by *El Colegio de México*

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

por
FONDO DE CULTURA ECONOMICA
Pánuco, 63

JUAN DAVID GARCIA BACCA
Antiguo Profesor de la Universidad de Barcelona; Profesor extraordinario de la Universidad de Quito

INVITACION A FILOSOFAR

II
EL CONOCIMIENTO CIENTIFICO

Parte Primera

LOS TRES MODELOS HELENICOS DE CIENCIA

Interpretación histórico-vital de la división eidética, de la definición y de la delimitación

en

PLATON, ARISTOTELES Y EUCLIDES

EL COLEGIO DE MEXICO

PROLOGO

DURANTE UN *tiempo, más breve todavía que el apogeo personal de sus autores, la distinción entre ciencias idiográficas y ciencias nomotéticas introducida y presentada en sociedad con vestidos helénicos por Windelband y Rickert obtuvo los favores del mundo sabio.*

El corte helénico del vestido verbal, esos dos nombres compuestos que jamás compusieron los filósofos griegos, ejerce aún en día una sutil influencia de magia nominal; son palabras que llenan la boca al pronunciarlas y pueden hasta dejar boquiabiertos a determinados auditorios.

Al ir a emprender la obra presente y proponerme dar nombre concreto a las tres fisonomías de ciencia helénica que, ante mi vista, se presentaban, sin juramento me podrá creer el lector que las palabras "idiográfico y nomotético" fueron las primeras en acudir y ofrecerse para vestir helénicamente lo que helénico es.

Y sin juramento me podrá también creer el lector que rechacé los figurines de modistos conceptuales tan reputados como Windelband y Rickert, porque no resultaban vestidos sino disfraces y antifaces intercambiables.

La geometría euclídea, por ejemplo, considerada en su peculiar contextura científica, se dejó al principio enfundar sin resistencia en el modelo "ciencia nomotética". Pero, mientras me dedicaba a probar el modelo científico para la dialéctica platónica y para la definición aristotélica, veía surgir con creciente y alarmante proporción rasgos y líneas, y hasta el

perfil íntegro de lo geométrico dentro de lo dialéctico y de lo lógico.

Mas, si cediendo a esta impresión, me decidía a vestir los tres tipos de ciencia —dialéctica, lógica, geometría euclídea— con el modelo general de ciencia nomotética, al poner en fila y en desfile las tres ciencias, tres Gracias en uniforme uniforme, se echaba de ver sin más que el tipo de traje no se adaptaba correctamente al tipo de marcha, de paso, de figuras de movimiento de los tres tipos de ciencia helénica.

"Incessu patuit Dea", en el andar se descubrió la Diosa, encubierta en su cualidad divina mientras en reposo se mantuvo.

Los tres tipos de ciencia helénica sólo al andar, al desfilar en el grande y revelador desfile de la vida histórica, aparecieron como tres Diosas distintas; y, con más elegante y suelta gracia que las concursantes delante de un jurado de belleza, dejaban caer a sus pies, por simple desabrocharse, el modelo "nomotético" y se descubrían como "idiográficas", cada una con propio y original perfil, como "individuos" científicos, tan perfectamente caracterizables en su orden cual lo son Platón, Aristóteles y Euclides; cual lo son Vida transcendente, Vida natural y Vida transcendental.

Los tres modelos científicos —platónico, aristotélico y euclídeo— son tres "modelos" científicos.

Con el correr de los siglos, la geometría, por ejemplo, llegará a adoptar la forma de ciencia nomotética, sólo durante un cierto trayecto de la vida histórica. Así en Hilbert. Y la dialéctica se disfrazará de ciencia aparentemente nomotética en Hegel.

Es el tipo concreto de vida, que la vida humana realiza en un momento histórico, el que determina el modelo científico para cada ciencia. No es la ciencia, en cuanto especial universo de cosas, la que fija unívoca y necesariamente y para siempre el único modelo de aparecerse y ser tratada por la vida.

No hay ciencias ni idiográficas ni nomotéticas; sino apariciones históricas del mismo universo de cosas, unas veces según el modelo nomotético, otras según el modelo idiográfico.

Y, si apuramos delicadamente las cosas, todo universo de objetos se viste siempre a lo idiográfico, aparece en vestidos humanos, como modelo para la "cabeza humana".

El modelo de corte "nomotético" es un especial modelo "idiográfico" hecho para la cabeza de "Don Nadie", de "Todos", de cada uno en cuanto "uno de Todos los de un Todo", para ciertas épocas históricas en que manda "Don Anónimo" (Das Man, de Heidegger), en que, como dicen en mi tierra, uno apenas si se llama Juan (o le dejan llamarse Juan).

Y, como Platón, Aristóteles y Euclides no fueron Don Nadie ni llevaron en vano nombres propios, los modelos científicos nacidos y crecidos en ellos son idiográficos, poseen perfil, delinean (graphos, de γραφειν) cada uno una original y propia (ἴδιος) fisonomía; son ciencias con cara; y, si algún tozudo se empeña, son fisonomías nomotéticas con cara idiográfica.

Desde este punto de vista de hermenéutica histórico-vital, que es mi obsesión actual en cuanto escritor, desarrollará y delineará la presente obra lo que titularmente ofrece.

La primera parte presenta tres modelos de ciencias nomotéticas desde el punto de vista de sus fisonomías idiográficas; la segunda parte intentará mostrar cómo la evolución histórica, en determinadas condiciones, hace perder tal fisonomía idiográfica, y preséntanse las ciencias con perfil nomotético, aproximadamente puro y estilizado, casi casi en descarnado, rígido e inmóvil esqueleto. La forma "axiomática" de las ciencias representa, en esta dirección evolutiva, el límite inferior asequible.

Los tres modelos helénicos de ciencia van, pues, aquí, en este primer volumen, con "tierra y todo", como dice el buen pueblo quiteño.

Quito, 2 de enero de 1940.

INTRODUCCION GENERAL

§ 1º

TRES MODELOS DE CIENCIA HELENICA

I

Modelo Platónico de Ciencia

1. *Lema platónico.*

"Dividir diairéticamente según géneros, y no tener por diversa la que es la misma idea, ni por la misma la que es diversa, diremos ser propio de la ciencia dialéctica" (*Sofista,* 253, d).

"Y consistirá el hacer ciencia según géneros en el poder de hacer lo siguiente:

— dada una idea 'distendida' íntegramente, discernirla suficientemente de muchas otras ideas, de modo que cada una quede separada de las demás;

— dadas muchas ideas, diversas entre sí, discernir si están 'externamente circundadas' por una idea;

—discernir si una idea está en 'contacto unitario' con muchas, cada una un todo;

— discernir, por fin, si se dan muchas ideas totalmente 'separadas' unas de otras.

Todo lo cual no es sino saber en qué grado puede cada cosa comunicar con otras y en qué grado no es posible tal comunicación" (*Sofista,* 253, d-e).

2. *Preludio filológico-filosófico para el modelo platónico de ciencia.*

La explicación detallada de este texto básico para la estructura general del modelo platónico de ciencia ocupará entero el primer capítulo de esta parte, y aun le vendrán estrechos sus límites

Aquí van únicamente breves anotaciones filológicas en relación con las correspondientes ideas.

La frase: "dividir diairéticamente" traduce la palabra técnica y típica en Platón, διαιρεσις.

Diaíresis no es sin más una división de tipo cualquiera que descuartice o separe en trozos sin sentido ni conexión, cual los trozos o des-trozos de un terremoto; ni una división en partes homogéneas, cada una de ellas sin magnitud prefijada esencialmente, como las partes resultantes de dividir una línea; ni siquiera es diaíresis una división en género y diferencia específica, es decir, en partes esencialmente subordinadas, cual sucede en la división aristotélica, sino que es una división en ideas atómicas, coordenadas nada más, convergentes en una idea central.

Se podría traducir diaíresis por división eidética frente a la división específica cuantitativa y destrozante.

La palabra γενος (γενη), género, no significa en Platón lo mismo que en Aristóteles.

En Platón, género o idea-género es una idea atómica, anterior respecto de otra en la escala descendente o pirámide de ideas convergentes en una Idea central; mientras que, en Aristóteles, género es idea "de", íntima y constitutivo intrínseco de otra, de la diferencia específica, de tal manera que las dos den "un" todo, que es el único con sentido propio, a saber, la "idea" (εἶδος) o especie subsistente en sí.

Para Platón, cada idea subsiste en sí misma, como ideal átomo; ninguna es idea "de" nada ni "de" nadie. Dividir

eidéticamente según géneros es señalar los antepasados o miembros de la ideal genealogía de ideas "individuales" (de individualidades eidéticas, Husserl) que preceden a una idea dada. (Véase cap. I, nº 4.)

Si, pues, como se verá detalladamente en todo el primer capítulo, ninguna idea platónica es idea "de" nada ni "de" nadie, el problema de constituir "un" universo ideal —tal cual lo forman, por ejemplo, todas las ideas aritméticas, todas las geométricas, las lógicas puras...—, exige un planteamiento especial; consiste ante todo en fijar los tipos originales de relaciones entre las ideas atómicas mantenidas en su atomicidad señera.

Ninguna idea, bajo su forma atómica (ἄτομον εἶδος) puede "ser" otra. La humanidad en cuanto la humanidad no "es" la animanidad en cuanto la animalidad, aunque valga que el hombre "es" animal; ni el dos en cuanto dos "es" la paridad en cuanto paridad, por más que el dos "es" par; ni la unidad en cuanto la unidad es la identidad en cuanto la identidad, a pesar de que la unidad sea idéntica consigo misma, etc. (Cf. el *Parménides* de Platón).

Platón se propuso constituir una ciencia universal según este modelo atómico, según plan eidético puro, en que todo habrá de deshacerse, preliminarmente a toda constitución científica, en perlas ideales, en átomos simples absolutos y refulgentes; y, reducido así todo a "simples" ideales, rehacer entonces el universo según un nuevo plan.

Es claro, pues, que tras una tal reducción a ideas simples —cada una un todo, sólo ella y en soledad radiante—, no era posible aplicar el verbo "ser" como vínculo universal de unión; en un universo eidético puro no se dan proposiciones, ya que en toda proposición al menos el predicado no puede tener forma eidética pura, ser algo en sí y para sí; por el contrario, ha de hacer posible aparecerse en y de otro, en y de el sujeto.

Son, pues, incompatibles plan eidético y plan proposicional.

Por tanto: si la universalísima unión por "es" no vale para un universo atómico ideal, habrá que buscar un tipo superior de unión, más lato, más elástico.

Tal es el tipo de unión llamado por Platón aquí κοινωνια, comunicar, como-unir; y en otras partes de sus diálogos, participar (μέδεξις, μετοχη), imitar (μιμησις), asemejar (ὁμοιωσις), comprehender o abarcar (μεταληψις), tener entre manos (μεταχειρεσις), etc.

No se puede decir: el hombre "es" la racionalidad, ni el dos "es" la paridad; tampoco vale, según Platón, dentro de un plan científico estricto, el hombre es racional, el dos es par...; porque las formas par y racional no son o están "eidéticamente" Mas vale: el hombre participa de la racionalidad, el dos imita la paridad, o la paridad se comunica a el dos, la racionalidad abarca a el hombre (o a la humanidad), etc...

Y, puestos en este plan, la diaíresis o división en ideas atómicas es el método preliminar e imprescindible.

Frente a él surgen, según Platón, los casos siguientes (segundo texto aducido como lema):

1) la diaíresis se halla con una idea "distendida" entre muchas.

Faena a realizar: dejar separadas (διακριυειν) cada una, la distendida y las extendientes la distendida.

La palabra griega διατεταμενη viene de δια y τειμύειν: distender; y así he traducido para conservar la analogía de estructura en διαίρεσις (δι-αιρεσις).

Nótese que el hecho eidético de que una idea atómica entre en comunicación con otras exige una "dis-tensión", una especie de violencia, como cuando estiro una piel para que abarque muchos objetos.

Platón creyó notar que en el universo ideal se daban ideas "estiradas", distendidas, para poder así abarcar o comprehen-

der (μεταληψις; μετὸ-ἔχειν; μετοχη) varias otras. Tales ideas coextendidas con otras para así abarcarlas son las ideas que Aristóteles y nosotros llamamos "universales". La forma gramatical: uno, par, racional, ser... (sin artículo ni terminación abstracta), delata tal estado de idea "dis-tendida".

Para Aristóteles no habrá que superar y transcender tal estado; pues indica precisamente una unión íntima entre idea e idea, entre género y diferencia. Una idea bajo forma distendida es idea "de" (εἶδος τινος).

En cambio, para Platón, tal estado debe ser superado; y corresponde precisamente a la ciencia dia-léctica "sentir como dos" (δια-αἰσδανεσδαι), dis-cernir (cernir, del latino cernere, ver) tal complejo de ideas, ver aparte la idea distendida frente a las distendientes.

Y añade Platón que tal discernimiento debe ser ἱκανως, suficiente, no extremado; a saber, no se trata de destruir esa propiedad por la que ciertas ideas son superiores y pueden abarcar a otras, sino de no ver tal comprehensión bajo forma que "dis-tienda" o haga violencia a la simplicidad y soledad de cada idea en su puridad. La distensión no debe ser bajo forma de "es" (de género aristotélico), sino de "participar, imitar, dejarse imitar", etc... Al final de este proceso cada idea quedará firme (κειμενον) en su unidad (ἑνος), independiente de las demás (ἕκαστον), fuera de ellas (χωρις).

Entonces surgirá el problema de ordenar el universo de tales ideas en independencia eidética total, sin distender ni estirar ninguna.

Platón dedicará a este problema largas investigaciones. Véase en el capítulo primero de esta obra.

2) La diaíresis puede encontrarse con un segundo caso, a saber: un conjunto de ideas, cada una un todo aparte de las demás del grupo, "circundadas externamente" todas ellas por una sola idea.

Platón dice ἔξωδεν περι-εχομενας.

¿Qué es eso de darse muchas ideas, diversas entre sí, rodeadas (περι) y abarcadas (ἐχομενα, ἔχειν: tener) como por una superficie esférica (περι) y desde fuera (ἔξωδεν) por una sola idea?

Es claro, sin más, que se trata de un tipo de unión entre idea circundante e ideas circundadas más superficial que el anterior de idea dis-tendida por y entre ideas distendientes.

No trae aquí Platón ejemplos ni explicación alguna; se ciñe al puro programa diairético.

Tampoco corresponde a este lugar un atrevido ensayo de interpretación.

Recuérdese que en vez de "ser" (es), tras el proceso diairético y dialéctico, sólo puede usarse el "comunicar"; y que este tipo de unión admite las modulaciones de tipo descendente: asemejarse, imitar, participar, etc. Una idea distendida entre y por muchas hace, tal vez, que las ideas muchas se asemejen a la distendida, y ésta se les comunique de manera más íntima que aquélla por la que una idea rodea a otras exteriormente. En este caso, tal vez se dé solamente una comunicación por participación, por tener una "parte" o aspecto parcial de la idea circundante; y en virtud de tal comunicación parcial la idea una queda como externa (ἔξωδεν), como superficie esférica que toca en un punto o en pocos a los objetos internos.

Para aventurar un ejemplo: es claro que la idea pura y en sí de "la unidad" se comunica más íntimamente al círculo en sí, en cuanto idea geométrica pura, que a "un" cuerpo; cierto que al comunicarse la idea de unidad en sí al círculo mismo se distiende, se la estira y violenta, porque el círculo no "es" la unidad, sino que "es" uno según un tipo inferior, es una multiplicidad unida; mas, por otra parte, es claro que un cuerpo es menos uno que el círculo y que la unidad. Por este motivo Platón dirá que las cosas sensibles no son "esto", sino "tales"; el agua sensible no es "el agua",

sino algo real aguado; el agua sensible "es" aguachinada; el ser agua resulta para ella simplemente un calificativo, un "tal"; no un aspecto esencial perfecto.

La diaíresis terminará con su faena cuando llegue, de nuevo, a separar suficientemente tal idea circundante de las circundadas. Faena más fácil que en el caso anterior.

O aludiendo a los ejemplos anteriores: abstraer una idea de lo sensible es mucho más sencillo que abstraer una idea de lo inteligible, separarla de otros orbes de ideas.

3) Ante la diaíresis puede ofrecerse un tercer caso: una idea en "contacto unitario" (ἓν ἕνι συνημμενην) con muchas, cada una un "todo".

Se trata, evidentemente, del caso más fuerte de unión entre una idea y muchas otras ideas.

Tampoco ejemplifica Platón.

Podemos suponer que este tipo de comunicación —porque de comunicación se trata, al decir mismo de Platón— debe darse en los órdenes superiores de ideas; por ejemplo, en las relaciones entre los cinco géneros supremos fijados en el *Parménides,* entre las ideas supremas de un orbe especial, vgr., el aritmético...

Se podría traducir también "συνημμενη" por "idea unida-en-uno con otras muchas", es decir, unida con muchas de modo que resulte una unidad propia y no una unidad por circundamiento externo, por inclusión de las muchas ideas dentro de una idea-superficie esférica ideal; ni por una idea distendida violentamente, de modo que encierre algunas o muchas ideas o cosas impropiamente; casi casi como cajon de sastre o con peligro de reventones.

Se trataría en este tercer caso de una unión natural de muchas ideas por una, dando una natural unidad por ejemplo: la unidad total de una idea pura (la animalidad, la vitalidad, la sustancialidad...) respecto de las diferencias específicas bajo formas de ideas-en-sí (la humanidad, la leonidad...).

Si elevo a forma eidética pura, por diaíresis, el todo ideológico aristotélico: "animal-hombre, león, caballo..."; o el de "figura geométrica-triángulo, cuadrilátero, pentágono..." que se hallan bajo forma concreta, obtendré un nuevo todo, de forma eidética pura, en que cada idea es mentalmente intuíble (νοησις) en sí misma, está dada y presentada en soledad radiante, con un artículo determinado singular que indica su perfecta separación, originalidad y simplicidad eidéticas. Quedará todavía una cierta relación entre el género eidético y las diferencias eidéticas; mas ya no podrá expresarse tal relación por "es", sino por "comunicar, participar, imitar..."; mas como una de tales ideas fué género y las otras diferencias específicas, entre sus formas eidéticas subsistirá aún una estrecha relación, una comunicación por "contacto unitario", tipo de unidad y unión eidética que, al pasar al orden concreto, dará el tipo de unión y unidad entre género y diferencias específicas realizado en la especie.

El oficio de la diaíresis en este tercer caso consistiría en convertir el tipo de unión y de unidad "concreta", realizadas en la especie por el género y la diferencia específica, en unión y unidad eidéticas puras, en con-tacto unitario; contacto (συν-ἅπτεσθαι), forma de unión que respeta la independencia eidética de cada idea, sin llegar a "es", a unión por identidad; mas contacto unitario y no simple contacto entre cosas de diversos órdenes, sino de un orden y dando un orden.

Sólo cuando, por la diaíresis, se hayan reducido y conducido a este estado de puridad y simplicidad eidéticas todas las ideas genéricas y sus subordinadas diferencias específicas, conservando cada grupo de tales ideas bajo forma eidética, se podrá comenzar a hacer ciencia; a saber, a fijar los grados de comunicación, a fijar el equivalente eidético de "ser" (de "es") y sus formas eidéticas puras.

Como si dijésemos: se podrá comenzar a hacer ciencia física apenas se hayan transformado todos los sólidos en líquidos, todos los líquidos en gas, y reducido todo gas a los elementos cuánticos, indivisibles ya y primarios. Ciencia física en plan de astronomía cuántica. Los estados gaseoso ordinario, líquido y sólido serían estados "concretos", precientíficos, a superar y disolver, a someter a diaíresis física.

Un plan parecido se propone Platón para la ciencia en conjunto: reducir todo a "simples" o a ideas-en-sí, deshaciendo toda concreción y composición; y, una vez en posesión de tal orbe eidético puro, estudiar por intuición eidética (νοησις) su estructura.

Y este plan afecta a todo.

Ser habrá de ser tratado como "el ser", como la entidad en cuanto tal; uno, como la unidad; idéntico, bajo la forma de la identidad; diverso, según el aspecto puro de la diversidad en sí... El programa de ciencia eidética se extiende inclusive a la ontología general. Platón intentó realizarlo en el diálogo *Parménides*.

El primer capítulo de esta obra se propone desarrollar sistemáticamente este plan eidético puro y total; y mostrar qué desarrollos e imitaciones históricas ha tenido, si vale y en qué medida para las ciencias naturales; si, pongo por caso, la física cuántica resulta más tratable y construíble como ciencia, sirviéndose del modelo platónico, del aristotélico o del euclidiano.

4) Por fin, la diaíresis puede hallarse, como con caso sumamente favorable, con ideas, muchas, cada una aparte ya de las demás, bien delimitadas (δι-ωρισμενας), cada una en su propia región (χωρις, χωρα), separadas en todos los aspectos (παντῃ).

Es el estadio final a que deben llegar los tres casos anteriores. Y, puesto así, en sistema de eidéticas perlas, todo

el universo y todos sus órdenes, surgirá el grande y nuevo problema de la "comunicación" (κοινωνια) y sus formas, determinando qué ideas participan, imitan, asemejan, comprehenden o acaparan una o muchas.

Y, en vez de las modulaciones de "es" (de ser): es a lo sustancia, es a lo accidente, es a lo género, etc. —formas todas ineidéticas y concretas—, habrá que dar sentido eidético puro a "comunicar": comunicarse por forma de imitación, por manera de semejanza, según tipos de participación...

Plan eidético puro y en puridad para ideas en simplicidad, en sí y para sí.

Platón pretenderá realizar este modelo de ciencia; lo intentará Leibniz; y seducirá a Husserl y aun a Scheler.

Y para que tomemos plena conciencia de que es nada más "uno-de-los" métodos posibles de hacer ciencia será preciso desarrollarlo íntegramente, detalladamente.

Tal pretende el capítulo primero.

Incluye, por tanto, una valoración exacta y, de consiguiente, una crítica del método fenomenológico-eidético de Husserl.

II

Modelo Aristotélico de Ciencia

1. *Lema aristotélico de ciencia.*

1) "El idear y el saber pueden alcanzarse por cualquier método con tal que permita conocer principios, causas o elementos.

Porque entonces precisamente estamos ciertos de conocer cada cosa en su peculiaridad cuando conseguimos penetrar las causas, sobre todo las primarias; y los principios, en especial los primeros; y llegamos hasta los elementos mismos.

Es evidente, por tanto, que, respecto de la ciencia sobre las cosas físicas, habrá que intentar ante todo precisar lo concerniente a los principios.

2) Mas, por una parte, el método natural procede lo más conocido y claro para nosotros a lo más cognoscible y patente por su misma naturaleza; ya que no coinciden lo que para nosotros resulta inmediatamente cognoscible y lo que lo es simplemente.

Es necesario, pues, según esto, encaminarnos desde los aspectos de suyo menos manifiestos, pero que lo son más para nosotros, hacia los más claros y cognoscibles por su naturaleza misma.

3) Ahora bien: para nosotros lo primeramente claro y manifiesto son, sobre todo, los compuestos; y solamente más tarde, partiendo siempre de éstos, y sirviéndonos de la división, llegan a hacérsenos cognoscibles los elementos y los principios.

4) Por estos mismos motivos habrá que proceder desde los aspectos universales a los particulares; porque, aun para el conocimiento sensible, el aspecto de "todo" resulta más cognoscible, esto por una parte; y por otra, lo universal es una cierta manera de "todo", ya que abarca en cuanto universal muchas cosas.

5) Esto mismo sucede, en algún modo, a los nombres respecto de su definición lógica. El nombre la indica en bloque y sin delimitación precisa, así el nombre círculo respecto de la definición de círculo; mientras que la definición articula y delimita tal bloque en sus partes correspondientes."

(ARISTÓTELES, cap. 1, del libro primero de los *Físicos.*)

2. *Preludio filológico-filosófico al modelo aristotélico de ciencia.*

Remitiendo al capítulo segundo, sobre todo, el estudio detallado del nuevo modelo o figurín de ciencia delineado por Aristóteles en el texto transcrito y traducido, este nú-

mero reducirá su contenido a una breve aclaración filológica y a un escueto esbozo de las líneas generales del plan, todo en intento orientador.

Tanto en Platón como en Aristóteles el punto de partida, en el sentido de manera típica como se presenta el material bruto para una elaboración científica, es una cierta composición, concreción, inmediación compleja.

La diaíresis suele hallarse con una idea distendida, circundante, envolvente circular, en unitario contacto con una o muchas ideas; es decir, formando una especie de concreto o compuesto ideal. Y precisamente por presentarse el material científico en bruto o en bloque indistinto, la operación primera requerida es una división que permita visión aparte y distinta, de lo preliminarmente confuso, fundido (fundere, fusum) con otras cosas por cualquier tipo de fusión. Sólo tras la división eidética será factible ver cada cosa en cuanto todo y solo ella, intuirla eidéticamente.

Diaíresis es, pues, una cierta abstracción con miras a una intuición eidética pura.

En Aristóteles, el punto de partida y forma del material aún en bruto es lo con-fuso: συγκεχυμενον (συν, con; χε-ειν, derramar; fundere en latín). La ciencia, en cuanto pretensión cognoscitiva con plan propio, se halla ante un material fundido y derramado y, por tanto, confundido con mil otras cosas, insignificantes para la ciencia.

La palabra "compuesto" no traduce la fuerza de la palabra original: συγκεχυμενον. No dice Aristóteles συνθετον (συν, con; θετον, puesto); sino συγκεχυμενον (συν, con; χυμενον, fundido); la unión entre los aspectos científicamente importantes y los científicamente insignificantes es algo más íntima que un estar puestos conjuntamente; es una fusión, un hallarse vaciados, como dos líquidos, en un mismo molde o vasija.

No significa, pues, confuso algo así como oscuro, revuelto, indiscernible... Afirma Aristóteles que, para nosotros, lo primeramente claro (δηλον) y manifiesto (σαφες) son los "confundidos" (συγ-κεχυμενα) o los tipos originales de fusión de las cosas.

Todo el plan de esclarecimiento científico del mundo consistirá en elaborar y manipular por un procedimiento especial tal materia en fusión y confusión hasta llevarla a ostentar la forma prefijada como auténtica, como rigurosamente científica.

Se trata, pues, de un camino a hacer con las cosas, y a hacerles hacer a las cosas; de aquí que Aristóteles hable de μεθοδος (μετα, ὁδὸς, camino con).

Y es, sobre todo, el término final de este camino, proceso o procedimiento, lo que diferencia a Platón de Aristóteles; el punto de partida se asemeja mucho más.

En Platón se trata de llegar a ideas, y se divide de tal manera que resulten ideas-en-sí; aunque esto traiga como consecuencia tener que cambiar los términos más comunes y básicos; transformar, por ejemplo, ser en comunicar; ser sustancialmente, en imitar; propiedad, en participar...

En Aristóteles, el final se consigue cuando hemos deshecho lo con-fundido o bloque primitivo en causas, principios o elementos precisamente. Nada de ideas-en-sí, ni de la correlativa intuición eidética.

Y el llegar a principios, causas y elementos no obliga, pongo por caso, a sustituir el verbo ser (es) por comunicar; ἐστι por κοινωνεῖ. Una idea, bajo la forma típica como se ostenta al final del proceso dialéctico platónico, es sólo idea-en-sí, ella toda y sola todo y sólo lo que es; no tiene sentido hablar de idea-de. Por el contrario, en Aristóteles, toda idea es idea-de (εἶδος τινος), de alguien o de algo. Y no se tratará de llegar a reconstruir aquel universo eidético κοσμος νοητος) de Platón, sistema astronómico de soli-

tarias y radiantes estrellas ideales, sino de no separar precisamente ninguna idea "de" su auténtico material, de su natural campo de germinación, de su caldo óptimo y propio.

Principio (ἀρχη), causa (αἰτια) y elemento (στοιχειον) no son ideas de ninguna clase; son maneras de actuar, obrar, constituir, germinar una idea en y de su genuina materia.

Consiste, pues, el proceso aristotélico en una especie de granja de experimentación.

Se parte de un estado de material bruto en que las ideas están germinando y conformando lo real a la buena de Dios, entre mil cosas indiferentes, perniciosas, favorables. Cada idea es ciertamente idea-de, mas lo está siendo "de" mil cosas que no son su auténtica materia, su autóctona materia, la tierra (χθων) propia (αὐτον) de que nace y que conformar y modelar con máximo de éxito, con óptima ostentación de lo que es.

Se trata de llegar a separar dentro de lo confundido o material en bloque, la materia propia de cada idea, de modo que la idea aparezca o bien como principio-de (idea principal y principiante), o bien como causa-de (idea causal y causante) o cual elemento-de (idea elemental y elementante).

Y este "de" adjunto a principio, causa y elemento no lo está a rastras, sino por necesaria conexión; principio es necesariamente principio "de", causa es causa "de", elemento es elemento "de".

Y, a su vez, principio, causa, elemento, no son ideas-en-sí, sino modos de actuar de una idea que es ella misma idea "de".

La ciencia explicará, por tanto, lo concreto por los gérmenes intrínsecos en lo concreto mismo. Faena selectiva y cultivo sistemático de tipos de ideas germinales.

Puesto Aristóteles en este plan o modelo de hacer ciencia, los estadios señalados por él en el texto transcrito quedan sin más invariablemente prefijados.

1) Nos son precisamente y primeramente dados con-fundidos sensibles bajo forma de "todo" (ὅλον). Es decir: *a)* lo sensible es todo aquello con que nos hallamos, o tropezamos sin más, todo lo que nos es dado (gegeben, de Kant), en cuanto que nos es dado (no construído por nosotros, elaborado por nuestras facultades de espontaneidad).

b) Lo sensible se ostenta y presenta como con-fundido o mezcla en fusión de mil cosas (συγκεχυμενον), sin delimitaciones exactas, sin contornos, sin líneas de acción definida.

c) Tales con-fundidos aparecen además bajo forma de "todo" (ὅλον) en ciertos casos privilegiados. O dicho al revés: la formación típica (Gestalt, en términos análogos modernos) o configuración característica de "todo" nos es ofrecida por y dentro del mismo orden sensible. Hay, entre todos los miles y miles de con-fundidos sensibles, algunos tan bien fundidos que se presentan con el aspecto de "todo".

Ahora bien: ὅλον significa en griego "todo y solo de vez"; un "todo" incluye, de consiguiente, no únicamente lo suyo sino un como contorno o límite de separación frente a lo demás, límite por el que ya no se "funde" todo lo suyo o algo de lo suyo "con" lo de otro, ya no se con-funde con nada.

En la forma sensible típica de "todo" nos ofrece lo sensible mismo un modo de superar la fase inicial de confusión, de concreto in-definido.

2) Universal se dice en griego aristotélico καθόλου, que se compone de κατα y ὅλον: tratar, mirar, poner, hacer resaltar, actuar, presentar un "todo" (ὅλον) "en cuanto" o según (κατα) "todo" (κατα + ὅλον = καθόλου).

Buscar, considerar aquellos con-fundidos que posean o puedan ostentar, con una preliminar faena abstractiva o puliente, el aspecto de "todo" es mirarlos "en cuanto todos" (καθολου).

Una primera faena de la ciencia consistirá, por tanto, en abstraer "todos" en soledad de lo que son, en compañía de lo que solamente son; y no, en abstraer ideas-en-sí. (Platón.)

En el final del proceso científico habrán desaparecido los confundidos sin contorno dentro de los cuales no esté todo y solo lo de un tipo de cosas, para dejar lugar, no a un universo de perlas eidéticas puras y simples, sino a un sistema de "todos" en cuanto todos

Cada todo incluye materia e idea, materia de y para "su" idea e idea de y para "su" materia, así, en ajuste perfecto.

3) El procedimiento o método sistemático para poner en limpio tales "todos" o reducir el universo a cosas cada una todo y solo ella se llama ὁρισμος o definición. Y la definición posee doble oficio: dejar a cada cosa todo lo suyo (aspecto interno o constitutivo absoluto) y además ponerla en soledad y distinción de las demás, dejarla sola (aspecto externo, de la diferencia específica). El primer aspecto incluye el género próximo, sobre todo, porque género significa aquí lo que se posee por origen, por herencia óntica (γεν-ος, γεν-εσις, γιγν-εσθαι), todo lo que se posee bajo forma de germen germinante (γενος, γονη); e incluye, además, lo absoluto, lo que hacia dentro da de la diferencia específica, es decir, la diferencia en cuanto procediendo del género, naciendo de él, como de real germen.

El segundo aspecto encierra, por el contrario, los aspectos periféricos o fronterizos de un todo frente a los demás, los matices aisladores que obligan a la cosa a estar sola y a solas, a separarse de, a distinguirse de, sobre todo frente a los que parecen más próximos y con los que está más en peligro de juntarse, fundirse y confundirse. Tal es el oficio de la diferencia específica en cuanto tal.

En virtud del plan de ser y estar "todo y solo", todo a solas, el método científico tiene que ser la definición.

La faena más urgente de la definición es señalar los límites o linderos de una cosa frente a las otras, las del mismo género sobre todo. Dejada ya la cosa "a solas", por intrínseca y necesaria evolución de todo lo que tiene en sí para sí o por lo que de germen tiene, el género llegará a ser plenariamente y patentemente lo que es.

De aquí que para Aristóteles el tipo de ser supremo sea el físico o natural, que es toda cosa que, dejada a solas o definida, posea intrínsecas las cuatro causas: material, formal, eficiente y final.

Definir es poner a cada cosa, a todas si fuera posible, en soledad a fin de que se desarrollen por sí mismas (causa eficiente interna, ἀρχη, ἀιτια) para sí mismas (causa final, ἕνεκα), según sí mismas o según su tipo (causa formal, μορφη, εἶδος) y de sí mismas (causa material, ὕλη).

Los elementos o aspectos inasimilables por este proceso de interior desarrollo en soledad, y que tal vez entraban en el con-fundido inicial, quedan automáticamente fuera de la cosa, como escoria.

De ahí que pueda afirmar Aristóteles que "la definición articula y delimita el bloque inicial en sus partes correspondientes" (nº 5 del texto citado).

La palabra καθολου no significa, por tanto, universal en el sentido de general, aspecto amplio, ampliamente comprensivo, de larga extensión. Su significación primaria es la de "todo en cuanto todo", de "todo a solas", ostentándose como todo organizado en sus partes, en cada una de ellas (καθ, ἕκαστα) y como "todo a solas", en separación y delimitación frente a los demás.

Puede acontecer, naturalmente, que puedan formar un "todo-a-solas" conjuntos de aspectos llamados universales; por ejemplo, los todos "animal racional", figura cerrada en un plano con todos sus puntos equidistantes de uno interior... se constituyen y mantienen como todos a solas frente a los

llamados individuos, y se realizan íntegros sin perder la unión de sus notas y sin permitir la unión de ninguna otra en cada uno de los casos concretos o singulares. El singular no aporta nada ni invade los límites de tales todos.

4) La definición tiene como primera faena dejar la cosa "a solas", y, por tanto, buscar las que puedan hallarse a solas. Buscar los "todos" en cuanto "solos".

Puestas ya en soledad o delimitadas las cosas, la segunda faena de la definición consiste en favorecer y en ver la interior constitución de cada cosa. Las habrá que se componen de solos "elementos" (στοιχεια); otras, de causas (ἀιτια); otras, en fin, de principios (ἀρχη); o de diversas combinaciones de estas estructuras internas totalizantes y organizantes.

Cada ciencia especial se caracterizará por la original manera como los "todos" a ella pertenecientes se organizan.

Así, la ciencia física (en sentido aristotélico) incluirá todas aquellas cosas-todos-a-solas que se organizan intrínsecamente en cuanto todos y en sus partes por las cuatro causas. Tal es la definición aristotélica de cosa natural (*Físicos,* libro II, cap. I, VII, VIII), y que se distinguen de las demás por "su" idea (εἶδος «τινος») precisamente, de modo que los límites los imponga precisamente la idea (diferencia eidética). En cambio, los objetos o cosas geométricas, por ejemplo, no se constituyen en cuanto "todos" típicos por las cuatro causas, sino sólo por "principio" (ἀρχη) y elementos (στοιχειον). Y, según Euclides, las cosas geométricas se forman por solos elementos. Recuérdese el título Στοιχεια o de *Elementos* dado a su obra clásica. No intervienen en el universo de las cosas geométricas, puestas a solas de todo lo físico, la causa final, eficiente, material ni la formal.

Y la metafísica se ceñirá a aquellas cosas que, puestas como "todos-a-solas", se organicen y delimiten por causas primeras y por principios primeros, y no por elementos. (Admítase graciosamente esta caracterización óntica de la

metafísica de Aristóteles, recordando que, según Jaeger, habría que hablar al menos de dos metafísicas aristotélicas.) Así dirá Aristóteles explícitamente: «Δει γαρ ταυτην (la metafísica) των πρωτων ἀρχων και αἰτιων εἶναι θεωρητικην»; "es, pues, preciso que esta ciencia (la metafísica) teorice sobre los primeros principios y causas" (*Met.* A., cap. II). (Y véase una tímida exclusión de la estructura propia de elemento en los capítulos dedicados a la historia de la filosofía primera; *Met.*, cap. V, VI). Etc.

Las cosas naturales resultarán, según Aristóteles, las más ricas en cuanto todos, porque se constituyen de elementos, causas y principios y tienen dentro todas las cuatro causas; y aun algunas cosas naturales, como ciertos vivientes, poseen los cuatro elementos.

Nos hallamos ante un plan o modelo de hacer ciencia perfectamente definido y aun original frente al platónico:

pasar, 1), de todos-en-fusión (o con-fusión)

a 2.a) todos-a-solas (definición en cuanto-delimitación).

a 3.a) todo organizado en sí, para sí, de sí; fijando

3.b) el tipo o tipos internos de organización de las partes en el todo (organización típica por elemento, causa, principio), y,

2.b) el tipo de distinción (por diferencia específica, ὁρισμος; por extremidad simple, ὁρος, περας de Euclides).

(Como el punto de partida es aproximadamente igual en Platón y Aristóteles, el comienzo del capítulo I se refiere unitariamente a los dos métodos. Sólo a partir del nº 4 se bifurcarán ya resueltamente los dos métodos: platónico y aristotélico, de hacer ciencia).

III

Modelo Euclídeo de Ciencia

1. *Lema euclídeo de ciencia.*

"Se llaman datos magnitudinales todas aquellas magnitudes —volúmenes, líneas, ángulos...— con los que nos resulta posible construir objetos igualmente magnitudinales."

(Euclides, obra Δεδομενα; *Datos;* definición a'.)

A su vez, la significación general y estricta de "construíble" (ποριμον, ποριζειν) fué fijada por el filósofo neoplatónico Marino en sus comentarios a este libro de Euclides:

"Es construíble lo que podemos hacer sin más o también podemos preparar, todo ello para llevarlo a intuición noética."

("Marini philosophi" in *Euclidis Data commentarium, Euclidis opera omnia,* edit. Teubner, vol. VI, p. 240, 1896.)

2. *Preludio filológico-filosófico al plan euclídeo de ciencia.*

Escribió Euclides, además de los *Elementos* (Στοιχεια) de geometría, una obra sobre "Datos" (Δεδομενα) o materiales para las construciones geométricas.

Juntando las ideas de los dos libros voy a caracterizar el modelo científico de la geometría euclídea con la frase "ciencia constructivo-eidética", o plan de construir para intuir tipos eidéticos.

Primer intento y esbozo histórico del modelo de ciencia "constructiva".

Desde este punto de vista expondré en el capítulo III la estructura de la geometría euclídea. Aquí va nada más un preludio orientador, casi el puro esquema escueto y programático de tal modelo de ciencia, nuevo frente a los de Platón y Aristóteles.

1) Punto de partida: cualquiera magnitud, entendiendo por magnitud (μεγεθος) lo que es capaz de admitir intrínsecamente aumento hasta llegar a ser grande (μεγ-ας, grande; de igual raíz que μεγ-εθος, magnitud; el magnum latino).

Todos los modelos de ciencia que hasta ahora hemos hallado partían de un estado de fusión entre cosas varias, de con-fusión, de dis-tendimiento, circundamiento, contacto unificante... entre una o varias cosas con otras varias o muchas. Por la diaíresis o por la definición se conseguía una separación de lo diverso; por la primera operación, una separación en elementos ideales puros; por la segunda, una separación en "todos-a-solas" originales y originantes.

La ciencia geométrica parte igualmente de un estado de confusión inicial, sólo que tal confusión o indeterminación o in-definición no puede ser superada por simple y sola división o separación en cosas preliminarmente en sí mismas aparte, sino que tiene que ser superada por creación y construcción; únicamente tras estas operaciones será posible intuir noéticamente un objeto en sí mismo, un todo geométrico, una idea geométrica en sí misma, no con-fundida ya con nada.

Esta fase intermedia de "construcción" caracteriza la ciencia geométrica, como primer modelo histórico de ciencia en plan constructivo.

Puesto frente a las ideas, Platón dió pronto con las naturales junturas y líneas de división natúral entre ellas. El ser en cuanto ser presto se ve que es una idea diversa de la identidad en cuanto identidad; y ésta lo es diversa del reposo en cuanto reposo...

Parecidamente: no costó gran trabajo a Aristóteles separar naturaleza de movimiento, movimiento de lugar, lugar de tiempo...; causa, en cuatro tipos de causa; viviente, en sus especies principales; elemento físico, en los cuatro elementos...

Y es que en todos estos casos se halla uno en el punto de partida con una confusión o unificación transitoria más o menos externa; cada objeto conserva sus líneas esenciales divisorias por donde cortar, dividir, definir para dejarlo como todo-a-solas, como idea-en-sí.

Mas el geómetra se encuentra con que la magnitud es esencialmente ex-tensible; si pretende cortar por un punto, creyendo que allí se acaba una cosa geométrica y comienza otra, se engaña, porque toda magnitud, forme o no una figura más o menos característica, es dilatable, encogible, extensible de mil maneras, soldable con otras, transportable, invertible... La figura triángulo no posee una magnitud esencial y fija para los lados; ni la circunferencia determina a priori y necesariamente una esencial e inmutable magnitud para el radio; y, puesto ante una recta, no hay punto por donde se tenga que cortarla necesariamente o que esté predestinado por esencia para ser extremo; la recta puede ser límite de un plano; el plano, de un volumen; el punto, de una línea... Y todo parece elástico; vale esa extraña propiedad de elasticidad de las figuras por la que pueden extenderse y encogerse conservando la misma estructura: la semejanza.

Y si pretendo ponerme en plan platónico de llegar a ideas geométricas-en-sí —al triángulo en cuanto triángulo, a la circunferencia en cuanto circunferencia, al punto en cuanto punto...—, resultará que ya no es posible la ciencia geométrica, porque el triángulo en cuanto triángulo no tiene magnitud esencial ninguna, y tampoco la prefija la circunferencia en cuanto circunferencia..., a pesar de que son esencialmente cosas extensas. Es esta esencial indeterminación: "tener que ser extenso sin extensión esencial determinada", la que plantea un problema de original dificultad en el punto de partida de la ciencia geométrica. No es posible, sin más, un plan de geometría eidética por la esencial indeterminación magnitudinal de las figuras geométricas. Y si se dice que

igual sucede con otras mil ideas no geométricas, que, por ejemplo, la idea de hombre no prefija magnitud alguna, que el número puede también aumentarse o disminuirse o realizarse en diversas magnitudes... diré que todo ello es posible por una componente de magnitud, intrínseca en tales ideas, y que la ciencia geométrica no se preocupa de una idea, sea lo que fuere, ni siquiera de la idea de circunferencia, de punto en cuanto punto..., sino de lo que de magnitud tiene cualquiera idea.

La geometría se propone resolver la cuestión, al parecer, insoluble: dada la indeterminación esencial a la magnitud y contando con ella hallar un conjunto de objetos magnitudinales que, por una parte, no anulen la esencial indeterminación de la magnitud, y, por otra, la determinen de tal manera que resulte posible una intuición noética, un acto fijo del poder mental.

A esta operación, atrevida y aleatoria, se llamó πορίζειν en griego; y la mejor traducción de esta palabra es "salirse de un apuro".

Los términos πορος, ἀ-πορια, εὐ-πορια, ἀπορημα, πορίμον, πορίστος, πορίξειν son todos de igual raíz.

Según Platón (*Symposion,* 202-203), Πορος es un demonio o semidiós que con Πενια engendra el amor ("Ερως). Poros es "el que se sale de todas" las dificultades, y es el que da al Amor, que en ellas vive siempre enzarzado, el poder de salirse de todas, la facultad de estratagemas y de artimañas sutiles y variadas que tiene siempre a punto el auténtico Amor.

Por este motivo Poros es el dios de la geometría.

A la ciencia geométrica le mete en esencial apuro o a-poría la magnitud sin magnitud fija que es la magnitud en sí misma; y la saca de tal a-poría o a-puro Poros, el que de todas se sale a flote, el patrón de los imposibles, el San Expedito, proporcionado el procedimiento de πορ-ιζειν, de

aprestar o construir, por el que quedan a punto y a mano (ποριμον) los objetos geométricos. Y una vez orientada así la mente, νους, puede ya intuir (ἐπινοια) tales ideas geométricas magnitudinales que la mano mágica del dios Poros está, en cada momento, preparando, definiendo, enmarcando, en "una de las" infinitas magnitudes y extensiones posibles para que tal figura con "una" magnitud fija pueda ser objeto de "un" acto mental fijo.

La ciencia geométrica, a causa del esencial e inevitable componente de indeterminación de la magnitud, no es, en rigor ἐπι-στημη, sino ἐπι-νοια; mientras que la ciencia platónica y aristotélica son, rigorosamente, ἐπι-στημη.

El νους o inteligencia, cuando se trata con ideas no magnitudinales ni esencialmente extensibles, puede "fijar" su acto mental sobre tales ideas fijas y totalmente determinadas; y a tal punto de vista superior (ἐπι) y fijo (στημη, de la raíz στη, estar) fijo por parte del objeto y por parte del acto creador , se llama ἐπι-στημη: casi, visión panorámica.

Pero, al tratar con objetos magnitudinales, esencialmente indeterminados en cuanto a su magnitud, el acto mental y una serie cualquiera de actos mentales no puede descansar y fijarse (ἱστησι-στημη) en ningún objeto ni en ninguna magnitud actual de un objeto como aspecto de-finitivo, de-terminado esencialmente y para siempre; no cabe tranquila visión panorámica esencial o intuición eidética. Sólo es posible ἐπι-νοια, visión noética, serie ordenada de actos sometidos a la serie de posibles, infinitos posibles, estados de una cosa. Epinoia es un sistema de actos "cada uno de los cuales", es solamente "uno de los" infinitos actos que tienen que ponerse para tratar con un objeto esencialmente indeterminado, pero que puede tener una serie de determinaciones, cada una "una de las" infinitas posibles.

Visión cinematográfica o cinética; frente a visión panorámica o estática (stat, στημη, ἐπι-στημη).

Es claro que frente a un objeto tan escurridizo, elástico y deformable, como lo es esencialmente la magnitud y cualquier objeto magnitudinal (una figura cualquiera), el geómetra debió, al principio, hallarse desorientado (ἀ-πορ-ια) y la recta orientación (εὐ-πορ-ια) debió parecerle un dato (δεδομενον, datum) del dios Poros (Πορ-ος) que le facilitaba graciosamente (πορ-ιζειν) los aprestos, lo a-punto para salir de tal apuro (ἀ-πορ-ια).

El apuro preliminar y típico de la ciencia geométrica es mucho más apretado que el platónico y el aristotélico.

2) La unidad básica de los tres modelos de ciencia helénica se pone de manifiesto no sólo por la semejanza del punto de partida —un estado de con-fusión o in-determinación—, sino por la analogía del primer paso solucionante: δι-αιρεσις, ὁρισμος, ὅρος, que traduciré por la sucesión verbal uniforme: di-visión, de-finición, de-limitación. La diaíresis es una división, es decir, una separación (dis) para ver (visión) aparte, una separación para terminar en una visión eidética; la definición (ὁρισμος) es una separación para llegar a los fines y con-fines, los aledaños de cada cosa, sus naturales fronteras frente a las demás donde naturalmente termina y se determina; por fin, delimitar (ὅρος) es una definición de orden menos pretencioso (ὁρισμος, ὅρος, las dos palabras de la misma raíz, ὁρ), pues no intenta fijar los límites o confines "de" una cosa, ya que trata con cosas que por esencia no poseen límites o "un" límite propio, fijo, único, esencial; sino aspira únicamente a fijar uno-de-los límites posibles para que, al menos, en cada momento, tenga un límite, que esté indicando por un aspecto u otro que es "uno de los" límites posibles y no el único posible, "el" esencial (diferencia específica o eidética).

Ahora bien: señalar un límite en una cosa que no tiene señalado ninguno fijo es lo mismo que trazar una carretera en el desierto o una ruta en el mar; la figura resultante, pre-

cisamente por no tener límites fijos esenciales, está expuesta irremediablemente a desaparecer.

En geometría se delimita una línea por dos puntos; mas tal delimitación señala nada más "una de las" infinitas posibles delimitaciones. ¿En qué se conoce que se trata nada más de "una de las" infinitas operaciones geométricas posibles?— En las clásicas operaciones geométricas de prolongar, cortar, unir, inclinar, rodear, circunvalar, inscribir, superponer, dilatar, extender, aplicar sobre...

Si cada figura surge en, y en una magnitud determinada, por señalar uno de los posibles linderos; cada figura también puede, por inevitable posibilidad, des-aparecer, simplemente por des-linde, por borrar el lindero provisorio; lo cual se hace en geometría por pro-longación de una de sus partes, puntos, líneas, planos..., por corte, por traslado... Y estas operaciones des-limitantes o des-lindadoras son siempre y a priori posibles; y ponen de manifiesto la esencial indeterminación de toda magnitud y la transitoriedad de toda delimitación. Navegar y señalar rutas en este océano transitable, demasiado transitable, de la magnitud es la faena y el problema del geómetra.

Las figuras geométricas en cuanto geométricas surgen por delimitación. De aquí que Euclides llame ὅροι a las de-limitaciones iniciales de la geometría. Y ὅρος o de-limitación no es de-finición o ὁρισμος. Las figuras geométricas no tienen algo así como diferencia específica o género eidético; no son "todos-a-solas"; es imposibles dejarlas a solas y cerrarlas tan bien, hacer de ellas todos tan perfectos (ὅλον) que no puedan ya ser con-fundidas y unidas con otras. En este caso ya no serían posibles operaciones como cortar, prolongar, proyectar, unir, superponer...

Por tener que construir las figuras o entes geométricos bajo la condición de que cada una sea tal por simple delimitación, será preciso introducir un aspecto anterior a límite (ὅρος) y

que delate la esencial transitoriedad de toda delimitación concreta y cerrada.

Veremos en el capítulo III que Euclides dispone en orden ascendente las palabras περας, ὅρος, σχημα: extremo, límite, figura, como aspectos constructores de los objetos geométricos.

Así dirá: una línea es aquel objeto cuyos extremos son puntos; o lo capaz de tener puntos como extremos es línea; superficie es aquel objeto cuyos extremos son líneas; etc. Y caracterizará ὅρος (límite) por περας (extremidad) y figura (σχῆμα) por medio de ὅρος (límite).

Figura en función de límite y límite en función de extremo. Apretando, pues, las cosas un objeto geométrico tiene sólo extremos. Los extremos de-limitan y los límites con-figuran. Nada de de-finir, ni de todo-a-solas, ni de ideas-en-sí.

Si la mano constructora del geómetra no de-limitase y mantuviese en de-limitación la magnitud, la intuición mental no podría ver nada. Los procedimientos típicos de estar escribiendo en el agua de la magnitud tan deprisa y hábilmente que no se borre la figura sino que pueda ser vista por una visión que recorre y sigue el naciente y renaciente perfil del objeto constituyen la ciencia geométrica; y no hay modo de hacerla de otra manera por la esencial indeterminación, maldición esencial de la magnitud.

3) Los objetos geométricos tienen que ser preparados y construídos para y antes de poder ser intuídos.

La preparación se hace por la operación de-limitación que comienza por la fijación de los extremos (περας), unión de extremos en un perfil total (ὅρος) y unión del perfil con lo circundado por tal perfil, a saber, la figura (σχημα).

Y estas tres fijaciones son, en grado cada vez menor, arbitrarias, por la esencial indeterminación magnitudinal de la cantidad.

Y son, además, funciones o acciones unitivas provenientes, dirá Kant, de la unidad sintetizante de la apercepción.

"No podemos pensar ninguna línea sin trazarla con el pensamiento; ni pensar en ningún círculo sin describirlo" (Kant, *Kritik d. rein. Vernunft,* "Transc. Dedukt", § 24). Y en todos estos y similares casos "el entendimiento no se halla ya con tal unión, sino que es él quien la aporta" *(Ibid.).*

Puede, pues, decir muy bien Kant: "que al primero que hizo demostraciones sobre el triángulo equilátero, le sobrevino un golpe de luz; porque se halló con que tenía que aprontar la demostración no según lo que "veía" en la figura o según lo que del puro concepto en sí se podía "rastrear", aprendiendo de él las demás propiedades, sino únicamente sirviéndose de lo que él mismo había introducido de conceptual en la figura según los conceptos a priori, y había representado (por construcción); y que, para llegar a saber algo a priori, no debía atribuir a la cosa ni más ni menos que lo que se siguiera necesariamente de lo que él mismo hubiese puesto en ella a tenor de su concepto" *(Kritik d. rein Vernunft;* Prólogo a la segunda edición).

Es decir: una ciencia constructiva es, en un grado u otro, necesariamente trascendental; y no puede ser ni intuitivo-eidética (según lo que se "ve" en la figura dada), ni deductiva pura (rastrear del puro concepto en sí). Es preciso fijar un "plan" (Entwurf) en el que los conceptos no funcionen como conceptos en sí, como ideas-en-sí a estilo platónico, sino como conceptos a priori, como leyes constructoras del contenido conceptual de las cosas (hin-ein-denken, de Kant); tal construcción y sistemático relleno conceptual de las cosas las "presenta" (dar-stellen) de original manera, no parecida ni a figuras-en-sí ni a conceptos o ideas-en-sí; y el trabajo deductivo de la ciencia consiste entonces en no mirar (sehen) el objeto ni en ir tras él, cual intelectual sabueso, rastreando (nach-spüren) para así aprender de él (ab-lernen), sino en ir añadiendo sintéticamente y aportando al objeto lo que se exige para terminar la inicial construcción, para llenar y re-

llenar el plan inicial (Entwurf), el entramado primitivo y esquelético. Deducción por perfeccionamiento sistemático del plan.

No hay ciencia en que se necesite tanto del dios Poros, el que de todas se sale, como en la geometría (y en toda ciencia constructiva); porque la esencial, invencible y siempre renaciente indeterminación del objeto hace que se pare a cada paso la construcción y la demostración; y que continúe adelante depende no de mirar y más mirar la figura o el número o la fórmulu, sino de que a uno se le acuda un nuevo plan o parte del plan general constructivo.

Y es que tales objetos no poseen "esencia", ni según el modelo estrictamente platónico ni según el más lato de Aristóteles; la ciencia se hace en este caso, según "plan" (Entwurf) o según la terminología primitiva de Euclides por "postulado".

Y llamo la atención, para terminar con esta alusión al nuevo modelo de ciencia, hacia la significación de la palabra ἀιτημα.

Αἰτια (causa) y ἀιτημα (petición o postulado) son dos palabras y una idea. Si no fuese, pues, ir demasiado contra la tradicional traducción, diría en vez de "postulado" "causa" y traduciría el título «ἀιτηματα» de los *Elementos* de Euclides por "causas" geométricas.

Y el primer postulado diría, en vez de "postúlese que se pueda trazar una recta desde cualquier punto", lo siguiente:

"Cáusese el trazar una recta desde un punto cualquiera a otro punto cualquiera". (1)

"Cáusese el prolongar (ἐκ-βαλειν) por continuidad una recta limitada por sus dos extremos". (2)

"Cáusese el describir un círculo desde cualquier centro..." (3), etc. Claro que no faltará filólogo que me mire extrañado por mi ignorancia de distinguir entre αἰτεω y αἰτιαω. No se trata de confundir αἰτεω con αἰτιαω, sino de

sostener que se correlacionan αἰτια y ἀιτημα de manera semejante a como θεωρια y θεωρημα, ἀπορια y ἀπορημα, es decir, que ἀιτημα proviene en el presente caso de ἀιτια.

El modelo platónico y el aristotélico no necesitan, en el anterior sentido, plan. Las esencias parecen determinar suficientemente todos los detalles. Basta un método, un tipo de camino a través de cosas hechas.

Sólo las ciencias de tipo constructivo exigen para su constitución misma un plan y, cuando versan sobre ciertos objetos muy magnitudinales, un plano.

Todo plan deja un amplio margen a la espontaneidad de la acción constructora. Así, la geometría euclídea misma, a pesar de la condición subsidiaria de terminar en una intuición noética, encierra múltiples tipos de operaciones que pueden interrumpir y aplicarse en cualquier momento y a cualquier figura, inclusive aun para des-figurarla según los criterios vulgares y eidéticos puros.

El modelo euclídeo de ciencia nos servirá, por tanto, como primer tipo histórico de ciencia constructiva, de incipiente ciencia transcendentalmente estructurada.

La unidad básica de estos tres modelos helénicos de hacer ciencia consiste en la triple actitud similar: *a)* punto de partida, lo con-fuso, dis-tendido, global, in-determinado, todo ello por implícita confrontación con una pre-visión o vislumbre auroral de una distinción, definición, delimitación que, como luz a priori, anterior a toda experiencia, lleva por dentro el heleno.

b) método científico: la di-visión, la de-finición, la delimitación; es decir, un procedimiento de distinguir, separar, discernir lo previsto y entrevisto según la preferencia vital dentro de lo visto en bloque. La preferencia podrá ser por las ideas-en-sí, por los todos-a-solas, por las figuras bien perfiladas. Y a la pregunta: ¿por qué se prefiere separar tales aspectos o cosas, por qué la ciencia se encamina (μεθοδος,

método) a unos y no a otros?, no hay, en última instancia, respuesta definitiva, como no la hay para la cuestión ¿por qué se dan cosas?

c) final: una intuición: o de ideas-en-sí (Platón), o de ideas-de-una materia que la han definido y totalizado y dejado a solas de todo lo otro (Aristóteles), o, por fin, de ideas forzadas a aparecerse en "una de las" posibles determinaciones de un indeterminado esencial, sin llegar a ser idea "de", porque sólo se aparecen en "una de" las posibles determinaciones, no en una única, dejando por mil modos pública constancia de ésta su independencia y de la indeterminable e interminable provisión de posibilidades; sin llegar tampoco a ser ideas-en-sí, por tener que aparecerse en una de las posibles determinaciones de un indeterminado; y este "tener que aparecerse" es algo que afecta a la idea en cuanto tal, pues toda idea es autofosforescente, es lo visible por íntima luz; tener, pues, que aparecerse "en" un indeterminado y en una de su infinitas posibles determinaciones rebaja los derechos de idea-en-sí

Esta triple actitud similar posee la unidad de un movimiento, de un "desde-por-hacia-hasta"; o, con la fórmula platónica de la *República* (libro VII, 511, c),

"desde ideas —por ideas— hacia ideas— hasta ideas":

εἴδησιν αὐτοις—δι, αὐτῶν— εἰς αὐτα —και τελευτᾳ εἰς εἴδη».

con las modulaciones dichas, a vista de pájaro histórico insignificantes.

El párrafo segundo de esta introducción general propone el punto de inicial coincidencia de los tres modelos de ciencia, para hacer resaltar más adelante los aspectos divergentes, terminando con un epílogo donde se reúnen otra vez las tres líneas; para así, por la unidad del punto de partida y del terminal, y por la divergencia finita durante el camino, mostrar que son modelos científicos de "un" tipo de vida histórica.

§ 2º

EL PUNTO DE PARTIDA DE LOS TRES MODELOS HELENICOS DE CIENCIA

1. *El sujeto colectivo helénico como altavoz metafísico viviente*

"Para 'nosotros', dice Aristóteles, lo primeramente claro y manifiesto son, sobre todo, los compuestos o con-fundidos; y sólo más tarde, partiendo siempre de éstos y por medio de la división, llegan a hacérsenos cognoscibles los elementos y los principios." (Texto citado de los *Físicos*.)

Este "nosotros" (ἡμεις) es el sujeto colectivo helénico que decía, en voz alta y por el altavoz de Aristóteles, la manera como veía —en su contacto natural, precientífico e inmediato— las cosas del mundo. El hombre griego es, por la vocación entitativa de su raza, altavoz viviente y natural del universo.

En el hombre moderno el lenguaje ha llegado a desconectarse del pensamiento y de las cosas. Posee leyes internas propias.

Las palabras se rigen por sus leyes gravitatorias gramaticales, leyes independientes de la significación, del sentido y de los objetos. A esta astronomía verbal dan los modernos el nombre de sintaxis lógica (Carnap) o de gramática lógica pura (Husserl).

Pues bien: en el heleno la lengua no había llegado a diferenciarse y funcionar con independencia vital frente a las ideas y a las cosas. En unidad maravillosa, vitalmente irre-

producible para nosotros, la mente griega vestía las cosas con "sus" palabras y moldeaba las palabras y las ideas sobre las cosas mismas.

La vocación racial del griego es, pues, ser altavoz natural y viviente de las cosas.

Ellas —y en esto se distinguen del hombre— no pueden "decir" (λεγειν) lo que son.

Tal afonía entitativa es más bien unas ansias y tendencias (δυναμις) de de-clamar a la faz del mundo lo que cada una es silenciosamente, en forzado mutismo.

Lo que la cosa es (la esencia) y no puede decir por faltarle órgano expresivo, lo "dice" (λογος) el hombre. El hombre es voz "entitativa" Es altavoz conectado esencialmente con el cosmos, para "decir" no lo que quiera sino lo que las cosas son y no pueden decir.

La palabra "logos" posee, por tanto, función ontológica: hablar del ser de los seres; y, si se tolera la frase, dejarse hablar, dejarse modular por los seres; mas no función literaria pura, ni musical, ni simbólica.

No existe, pues, en rigor, algo así como pura y simple literatura helénica

De aquí la triple función conexa —indiferenciada desde el punto de vista vital— de "logos" en la filosofía helénica: fonética, ideológica y ontológica.

La palabra es fenomenológica: hace aparecer en el sonido el logos de los seres.

Para que en el gramófono el altavoz cante correctamente una frase musical es preciso que la punta delicada del diafragma siga el perfil de las líneas de la placa.

En el heleno era la vista la que, cual punta sutil, seguía el perfil, el eidos, la fisonomía característica de las cosas, a la que la palabra iba dando expresión púbica y definitiva.

Digo "pública y definitiva": la palabra, en el hombre griego, no es propiedad del individuo; es propiedad del cosmos

y de la colectividad. No es "este" hombre el que habla lo que le da la gana; es un "nosotros" (ἡμεις) —la colectividad helénica— la que nota cómo "lo que las cosas son" (sus ideas) se sirve de su lengua; y lo que entonces adviene no es ni una pura vibración física ni un estremecimiento individual, ni un canto o trino humano, sino la expresión pública por un sujeto público —la colectivdad helénica— de lo que el cosmos —la colectividad de las cosas— es.

Cosmos, polis y logos se han respectivamente como colectividad entitativa, colectividad sujetiva y expresión de la colectividad entitativa por la colectividad sujetiva, que se sirve de las lenguas carnales de los "singulares" como de "lengüetas" ontológicas para "definir", para decir la última palabra sobre las cosas.

Con esto resulta posible dar su auténtica significación a la definición aristotélica de hombre: «ζωον λογον ἔχον»; animal-altavoz viviente de las cosas.

Ser filósofo es, por tanto, una función ontológica societaria. El singular —con nombre de Homero, Parménides, Heráclito, Sócrates, Platón, Aristóteles— es, en el mejor caso, un representante natural, un heraldo, un parla-mentario de las cosas ante la colectividad social.

Ese aspecto colectivo —real y viviente— de lo helénico: de la estructura de sus ciencias, de la visión de las cosas, de su convivencia misma..., no pertenece a este trabajo (véase el segundo estudio de mi obra sobre *Introducción a filosofar*).

Las anteriores alusiones no sirven sino para enmarcar y fijar dentro de los límites mismos la interpretación de las ideas platónicas, aristotélicas y euclidianas sobre la ciencia.

Cuando, pues, Aristóteles, en función de altavoz de la colectividad helénica, dice: que a "nosotros" los griegos lo primeramente claro y manifiesto es, ante todo, lo compuesto; que el camino natural para saber lo que las cosas son va de lo más conocido y claro para "nosotros" a lo que es más claro

y cognoscible por su naturaleza misma, este "nosotros" no es una frase de bien o mal entendida modestia, ni imposición de un contrato societario, ni opinión de una "escuela" o academia creada por convenio o ley; es un sujeto real, una entidad natural de la que, con la evolución de la vida humana, se diferenciarán los estrictamente dichos individuos.

Este "nosotros" lo dice, pues, Aristóteles en nombre y a impulsos de la colectividad helénica.

Veamos en concreto qué es lo que dice: "Lo primeramente claro y manifiesto para 'nosotros' es, ante todo, lo compuesto."

No es preciso advertir que συγκεχυμενον no puede traducirse por "confuso"; lo confuso no puede presentarse ante un tipo visual, cual es el helénico, como lo primeramente, primariamente y "ante todo" "claro y manifiesto".

¿En qué sentido, pues, lo compuesto es lo primeramente claro y manifiesto; qué significa claro (σαφες), manifiesto (δηλον), y qué fuerza tiene el "ante todo" (μαλλον)?

2. *Todo y moldeado* (ὅλον εἶδος).

Συγκεχυμενον quiere decir, hablando delicadamente, lo "vaciado" en un molde, lo moldeado por y en, lo "derramado" (χεω) en un troquel para que así de in-forme pase a tener una forma y aparezca como un "todo" (ὅλον).

Ὅλον es el término final del proceso de "fundir" en un molde. Ὅλον significa conjuntamente todo y solitario, o todo y solo; es decir, algo con forma tan cerrada sobre sí misma, tan destacada frente a lo demás, tan solidificada, que el aspecto de "fundido en", de materia líquida vertida en el molde y en fase de moldeamiento, haya desaparecido, presentándose a la vista como cosa hecha y derecha, como todo señero (totus, solus).

Ὅλον, pues, es lo moldeado sin alusión ya al molde. Ahora bien: lo notable del tipo griego consiste en que ὅλον aparece como un aspecto conocido después y a partir del de συγκεχυμένον. Digamos que "todo" sigue a "moldeado".

Moldear es un proceso dual: presupone un molde y una materia suficientemente dúctil y reformable a verter (χεω) en él.

El molde, para el heleno, son las ideas (εἶδος).

No es que las ideas se presenten ante el heleno como algo separado, en el fuerte sentido que los modernos podríamos dar a esta palabra. Nada en el griego se halla tan diferenciado como en nosotros.

Es un prejuicio que falsea por su raíz la comprensión histórica de la vida mental pensar que los órganos del saber: sentidos, imaginación, entendimiento —y correlativamente sus objetos (en cuanto objetos, no en cuanto cosas en sí)— se han hallado desde siempre con igual grado de distinción que en nuestros tiempos. Equivale a suponer que los árboles nacen con sus órganos en máxima diferenciación; que el fruto, desde que el árbol es árbol, existe y se distingue de las ramas, hojas y flores y éstas entre sí tanto como un momento antes de la recolección.

La vida mental es ante todo vida; y la vida mental histórica no es menos vida ni menos sujeto de evolución y diferenciación que la sensible.

En el griego, las potencias cognoscitivas se distinguían vitalmente muchísimo menos que en nosotros; se hallaban en fase de imbricación, de involución vital semejante o a la de las semillas o a la de la yema primaveral de los árboles.

Así que las ideas no se presentaban ante él tan distintas de los demás órdenes del ser como ante nosotros.

Esta conexión entre idea y los órdenes inferiores del ser se nota, para no comenzar desde demasiado atrás esta alusión histórica, en Platón.

Las ideas encierran necesariamente una relación a la materia, o a lo con-fuso (con-fundere) que debe ser fundido (fundere, χεω) en ellas. A esta relación indisoluble de las ideas con la materia da Platón diversos nombres: las ideas pueden estar simplemente presentes en lo real (παρουσια), o bien participadas (μεθεξις), imitadas (μιμησις), o poseídas (ἕξις); cuatro grados crecientes de moldeamiento de lo real "confundible", por lo ideal. Y este "poder estar" —presentes, participadas, imitadas, poseídas— no es poder impuesto desde fuera; es una posibilidad intrínseca a ellas. Las ideas son, por constitución, esencia en el sentido helénico de la palabra οὐσία, a saber: lo que puede ser poseído, apropiado, atesorado por la materia.

El χωρισμος de las ideas —su estado de separación y subsistencia en sí— reviste siempre un cierto matiz de privación.

Si concedemos, en un rasgo de generosidad ideológica, que hay ideas en sí, es doloroso tener que negar que haya ideas en sí y para sí (an sich und für sich).

Precisamente esta falta de independencia perfecta —el no ser totalmente para sí— da sentido al problema platónico, obsesionante y nunca resuelto, de la participación de lo ideal por lo real.

Con Aristóteles, las ideas —que nunca habían sido para sí— dejarán de ser también en sí; y tomarán cuerpo en la materia, se harán formas de lo real y constituirán su esencia, su ousía, su posesión o peculio entitativo.

3. *Moldear y molde ideal.*

Este "tomar cuerpo en la materia" necesita un poco de aclaración; sobre todo con vistas a la interpretación que del concepto helénico de ciencia voy a dar.

Por las observaciones de la Gestalttheorie hemos caído en la cuenta de que lo realmente dado a los sentidos son prime-

ramente y primariamente formas, aspectos totales, perfiles de objetos, sus rasgos más o menos típicos, mas siempre formando una unidad de sentido total, una fisonomía de conjunto, independiente —dentro de límites muy amplios— de los llamados elementos o materia.

Libro, mesa, casa, árbol, piedra, bosque, ciudad, melodía, frase, proposición... son, en rigor, formas o aspectos totales dados antes que los elementos concretos que las fundan, y poseyendo un gran margen de independencia frente a ellos.

No sólo una melodía es trasponible, permaneciendo su perfil acústico propio, su sentido total, a pesar del cambio total de los constituyentes sonoros; sino la fisonomía típica de una casa admite ilimitada variedad en los elementos integrantes, respecto a altura, disposición de partes, ventanas, tejado..., clase de materiales; y para los oídos intelectualmente educados, proposición, silogismo, verso... se presentan como formas, con perfil propio, relleno una vez por unos elementos, otras por otros; mas resultando siempre y manteniéndose invariante un cierto perfil, un eidos característico.

Cuando una forma, tal cual llevo dicho, es lo primeramente visto, los elementos desaparecen para la visión (o audición sensible o mental). Se oye el tema musical, no los sonidos físicos ni las vibraciones mecánicas de los instrumentos, ni siquiera las notas sueltas o temas parciales.

El tema total es dado como subsistente en sí. Si no viésemos el afanoso movimiento de las manos y el insuflar porfiado de los instrumentos músicos (la causa eficiente), la idea musical en sus múltiples matizaciones nos parecería algo sin nacimiento, en sí, subsistente.

Se ve un cuadro, una estatua, una forma visual; no como encarnada y prisionera de los colores en cuanto realidades físicas; sino más bien como idealizando, ocultando su materialidad, trascendiéndola y convirtiéndola en pura visualidad.

Ahora bien: ha habido épocas históricas en que el hombre se hallaba, por la estructura misma de su tipo de vida, orientado, centrado y satisfecho con el tipo de conocimiento global o eidético. Los elementos no le interesaban sino como partes de la idea o perfil total, como materia o manera imperfecta de presentarse, a perfeccionar y terminar en la ostentación de un perfil o fisonomía típica y total.

Hay épocas y mentalidades que no se preocupan de los instrumentos y sus vibraciones Y son las que mejor escuchan la música: la música del universo, el sentido del cosmos.

Para ellas, lo totalmente dado es lo primeramente y lo primariamente dado. Inmediatamente insistiré sobre esta identificación aristotélica entre primero y primario, sellada en la unidad de la palabra πρωτον.

Por suerte o por desgracia, el hombre se dió muy pronto cuenta de que hay un procedimiento para hacer desaparecer la forma: la división y la διαιρεσις.

Y distingo entre diaíresis y división. La primera es una división definidora; o, si queremos, es una definición que divide. La segunda es una pura división, sin estar sujeta a que el resultado deba poseer límites, admitir mediata o inmediatamente una de-finición.

Para más sencillez llamaré a la diaíresis división definidora, reservando el término división para la pura y simple división.

El buen dialéctico, dice Platón, es como el buen cocinero: divide el ave por las junturas. Platón habla y aplica el gran método de la διαιρεσις κατα εἴδη o κατα γενη; y no, la división pura y simple.

Una división definidora hace aparecer las ideas independientes como realmente independientes dentro de la jerarquía total.

La división esencial posee función de telescopio: separar, en la nebulosa brillante de los conceptos dados en el río con-

tinuo del lenguaje, las estrellas solitarias y radiantes de los conceptos idealmente distintos, definibles cada uno por sí y en sí, cual perlas ideales.

La diaíresis hace pasar la intuición eidética (νοησις) de la contemplación de un perfil total colectivo a la visión de los perfiles totales singulares. De bosque a árbol.

En rigor, cuando Platón aplica el método diaírético (vgr. en el *Sofista)* define el átomon eidos —la idea final— por un procedimiento que voy a llamar de desarrollo musical o de genealogía ideal.

4. *La genealogía ideológica.*

Hay una manera, clásica a la vez y primitiva, de definir un personaje: la genealogía. Y hasta una forma y fórmula literaria propia. Leemos en la *Biblia,* como definición genealógica de Jesucristo: "... Abraham engendró a Isaac: e Isaac engendró a Jacob: y Jacob engendró a Judas y a sus hermanos; y Judas engendró de Thamar a Pharès y a Zara...: y Eliud engendró a Eleazar: y Eleazar engendró a Mathán: y Mathán engendró a Jacob: y Jacob engendró a José, marido de María, de la cual nació Jesús, el cual es llamado el Cristo" (*Mateo,* cap. 1, vers. 2, 3, 15, 16).

La definición genealógica es la definición histórica en que el personaje definido es presentado como final de una cadena de personajes a partir de un primero; de manera que no aparezca como individuo señero, solitario, sino como cierre y acorde final de la melodía que en el primero comienza y va adquiriendo sentido a través de los intermedios.

Definir genealógicamente es poner la historia en melodía cuyo sentido se va haciendo y no se completa hasta llegar al personaje o acontecimiento genealógicamente definido. En rigor, para cada personaje o acontecimiento se puede hallar su melodía histórica, el sentido nuevo y propio que todo

—lo anterior y lo siguiente— adquiere cuando hacia él y desde él se miran los sucesos.

Al considerar tal personaje o acontecimiento como solitario y aislado, el sentido de su definición cambia; como suenan con sentido diferente una nota suelta o incardinada al sentido total de un tema musical.

Platón, por el procedimiento dialéctico, define siempre las cosas por su melodía ideológica. Oigamos con entendimiento musical la definición del "pescador de caña".

"Una de las dos partes (ideas) del arte en conjunto es la de arte apropiatorio; de las dos de apropiatorio, una es la de apropiación por captura; de las dos de captura, la de captura con persecución; de las dos de persecución, la persecución de vivientes; de las dos de vivientes, la de vivos acuáticos; de las dos de vivos acuáticos, la de pesca; de las dos de pesca, una es la de pesca hiriente; de las dos de pesca con herida, la de herida con anzuelo."

El pescador con caña queda, pues, definido, no tan sólo con "dos" notas, como lo hará Aristóteles, o casi con una sola, como lo hará el geómetra, sino por la melodía especial —tomada entera, sin silencios ni omisiones— que parte (ἀρχη) de un concepto dado, va siguiendo un curso ondulante a través de los múltiples conceptos coposibles y ramificaciones ideológicas, dejadas unas de lado, asimilándose otras como partes de su sentido total en devenir hasta llegar a una última idea (τελος) que cierra (ἀποτελειν) el sentido total. Entonces el concepto a definir queda caracterizado de hecho por su "melodía ideológica" y no por su género y diferencia específica (γενος, διαφορα, de Aristóteles), ni por sus límites (ὅρος, περας, de Euclides).

Esta caracterización de una cosa por su melodía ideológica, por su genealogía —tomando etimológicamente esta palabra, a saber, consideración del logos informador de un γένος o del proceso íntegro de su origen—, presenta múltiples seme-

janzas estructurales con la estructura del lenguaje poético, del logos cinético o continuo verbal.

El río de palabras de un poema homérico va torciendo armoniosamente su paso y disolviendo en la corriente musical de sus versos los sucesos, las acciones de las personas, los mitos populares; sólo que la dirección de su curso, las vueltas más o menos tortuosas del continuo verbal, no están determinadas por la dialéctica, por el procedimiento de división en especies irreductibles, sino por otras causas que no son del caso. Al proceso dialéctico de caracterización de las cosas por su melodía ideológica dió Platón no sólo el nombre técnico de dialéctica, sino el muy significativo de método (μεθοδος): definir una cosa por el sentido total de la cinta cinematográfica que aparece en la intuición eidética (νοησις) cuando acompañamos (μετα) una cosa a lo largo del camino (όδος) que va desde su origen (ἀρχη) hasta su plenitud (τελος)

En Platón, la melodía ideológica —el río de conceptos propio de una cosa— se va encauzando y tomando su forma propia eligiendo "una de" las ideas irreductibles comprendidas dentro de un aspecto general, de una nebulosa ideológica que al ser mirada fijamente y en distancia apropiada se resuelve por de pronto en cuerpos solitarios y radiantes; que, a su vez, enfocados por la luz mental, se resuelven tal vez en nuevas unidades señeras y radiantes.

Así como el continuo verbal poético posee un conjunto de estructuras gramaticales que aseguran su continuidad y otro de giros y palabras típicas para las vueltas y desvíos característicos que distinguen el logos poético de la rectilineidad rígida de logos apofántico o lenguaje científico, de parecida manera el lenguaje filosófico de Platón —tipo intermedio entre el logos poético y el logos apofántico— posee un vocabulario especial para encauzar la melodía característica de un objeto.

No entra en el tema propio de este estudio y lo dejo como sugerencia para el lector. Estudie, por ejemplo, las clases de respuestas —lacónicas, monótonas, insistentes— de Teeteto en *Sofista,* mientras se hacen las melodías del sofista.

5. *La dialéctica como molde ideológico.*

Todo lo dicho se encamina a una afirmación fundamental: "el proceso dialéctico platónico es una 'forma' (Gestalt) o molde en que con-formar 'todos' (ὅλον) por vaciamento en ella (χεω, συγχεω) de una materia conceptual: las ideas atómicas".

Estos "todos" son las melodías ideológicas de las diferentes cosas, caracterizadas genealógicamente.

La diaíresis tiene como acción propia preparar la materia conceptual, deshacer en ideas atómicas las ideas totales, convertir el bloque de ideas en ideas-perlas, fácil y variamente movibles en todas direcciones.

No confundir, pues, dialéctica y diaíresis.

La dialéctica, tal como queda caracterizada, servirá de modelo al concepto aristotélico de ciencia, de "epistéme".

El método dialéctico presenta una cierta semejanza con las fórmulas generales de la lógica y álgebra modernas.

En el álgebra —e igual diría de la logística—, una fórmula general es un molde en que la materia vaciada adopta necesariamente —dentro de un campo de variabilidad predefinido— la forma definida por la fórmula.

Si en $(a + b)^2 = a^2 + 2.a.b + b^2$ vacío la materia 1, 2 (dos números enteros, desligados, inconexos), obtengo una síntesis de bien trabadas relaciones, un todo (ὅλον) $(1 + 2)^2 = 1^2 + 2.1.2 + 2^2$.

El método dialéctico, aplicado, por ejemplo, a la caracterización del sofista, funciona como un molde en que se vacían "seis" definiciones. No importa que las seis sean, si se con-

sidera la materia de que hablan, diferentes: una vez será caracterizado el sofista como una especie de cazador, otra como comerciante, atleta o purificador del alma... Por igual: nada importa a la fórmula algebraica escrita que unas veces vaciemos en ella (1,2), otras (1,3), (2,5), (3,9)...

Lo que distingue absolutamente el método dialéctico del método algebraico moderno es lo siguiente: las fórmulas algebraicas no son percibidas como "figuras" (Gestalt) o "todos", visibles en su unidad total de manera semejante a como es notada una melodía, independientemente de la altura o intensidad de los sonidos que actual y contingentemente la realizan; sino como un conjunto de signos en alusión permanente y explícita a un sistema de acciones a practicar con una clase de objetos. A este sistema de acciones se da el nombre de regla de sustitución: faena de manos.

Nuestra álgebra (y la logística) no posee sino fórmulas; ha perdido las formas. Y correlativamente, en vez de visión eidética es preciso emplear, para entenderlas, la operación manual que se llama "construcción". Algebra a uso de los ciegos. O si queremos otra metáfora: la manera como el moderno entiende el álgebra se parece punto por punto a la manera como un sordo nota la música al ejecutar él mismo una pieza en el piano: un sistema de esfuerzos musculares sin el sentido total y simple del tema musical.

En el dominio visual se nos presenta una interpretación muscular, sin eidos, del movimiento cuando, al ir en tren, cerramos los ojos. La figura típica del paisaje en movimiento desaparece para no dejar lugar en la conciencia sino a un conjunto, más o menos unido, de sacudidas.

Los tipos deductivos válidos reciben en Aristóteles el nombre de σχημα, de figura. Los tipos de silogismos válidos se presentaban a su vista como lógicas "figuras" típicas.

Todavía se hallan por ahí lógicos de buen oído que distinguen y perciben la validez de un proceso deductivo, de un

tipo de silogismo, por la conexión y sentido perfecto de la melodía lógica. Para ellos una Gestalttheorie lógica tiene perfecto sentido.

Platón y Aristóteles, a pesar de sus diferencias intelectuales, notaban los procesos dialécticos y lógicos como eidos, como figuras ideales. Esto se ha ido perdiendo a lo largo de los siglos a causa del cambio del tipo de vida, que es, en su raíz última, la que da sentido, la que proporciona figura a las cosas.

Para abreviar adoptemos las locuciones: visión eidética, eidos, figura, forma, aspecto total, para designar esta manera de notar las cosas y lo notado. A distinguir, pues, cuidadosamente de suma, sistema, conjunto, compuesto, substitución...

6. *Fenomenología eidética.*

Esta manera eidética de percibir las cosas —físicas o lógicas— posee, entre otras, las siguientes propiedades, notables para nuestro intento:

a) Tienen pleno sentido y son dados objetivamente como distintos y complementarios los aspectos de «ὅλον» y «συγκεχυμενον», de molde y moldeado, de material y forma.

La forma o eidos se presenta con una cierta independencia frente al material o elementos. No es que se distingan realmente, como dirá más tarde la escolástica. En rigor, forma y material —tal cual lo percibía el heleno y tal cual pueden ser entendidos en una Gestalttheorie— no son maneras de ser del mismo orden: el eidos o forma es algo puramente objetivo; el material pertenece al orden real o cósico. Aludo a las distinción kantiana de objeto y cosa.

Pero esto no pertenece al plan del presente estudio.

Lo que el escolástico llamará más tarde materia y forma caería para el heleno bajo la denominación de material (ὕλη);

la forma (μορφη), dirá Aristóteles, es σχηματου εἴδους, la figura de la idea.

Recuérdese que σχημα posee la misma raíz que ἔχω, σχειν, tener, poseer. Mas en su significado se advierte que no se trata de un acto cualquiera de posesión de una cosa cualquiera.

Σχημα significa, entre otras cosas, figura, forma exterior, configuración, aparición de algo, insignia, actitud, gesto, manera, papel teatral de un personaje, y hasta figura o paso de danza, croquis... Así que σχημα es, en rigor, posesión de un perfil, de un conjunto típico de rasgos: o sea, posesión de un eidos, de una idea.

Σχημα silogístico será, pues, la posesión por un material adecuado —las palabras— de una de las "ideas" lógicas puras. Por eso, la lógica y la silogística aristotélica son esencialmente concretas, quiero decir, que presentan y estudian las "ideas lógicas" como encarnadas y poseídas por el material de las palabras; al modo como su física es también concreta, pues todo lo ve compuesto de material (madera, mármol, bronce-ὕλη) y forma, que es "idea poseída" (σχηματου εἴδους), idea capturada y hecha οὐσια, es decir, posesión y peculio del material.

A lo largo de este trabajo se irán perfilando estas ideas. Por el momento pido un crédito a la paciencia y exigencias científicas del lector.

La relación entre molde y moldeado —entre idea y material— no hay que entenderla, de consiguiente, como la que parece existir entre un molde real y un material real, entre molde-cosa y material-cosa.

Es, más bien, análoga a la que se da entre el material vibratorio, físico, muscular de los músicos y sus instrumentos y el orbe de las ideas musicales percibidas. Es claro que entre tal material vibrante y las ideas musicales se da una adaptación o con-formación: no cualesquiera vibraciones pueden

capturar (σχειν) esa aparición maravillosa, aérea, ingrávida, que llamamos Novena Sinfonía.

Con el tiempo, los hombres se darán a buscar entre el material el secreto de esa aparición que en él se verifica. El concepto de ciencia se desplazará entonces, como diremos, hacia lo "real", hacia las cosas. Y su faena me recordará siempre la reacción espontánea, infantil que en mí, como en tantos otros, ha producido la primera audición del gramófono: buscar bajo la mesa al hombre que cantaba. Y claro que por el mero hecho de esta —altamente real— búsqueda se deja de oír lo que el altavoz —irrealmente— canta.

Ante lo real íntegro, un temperamento visual-eidético como era el griego se planteaba el programa científico y buscaba sus soluciones por el método que voy a llamar "fenomelógico de un eidos".

Para el heleno existe un problema siempre y cuando en lo real no aparece (φαινομαι) un eidos como razón intrínseca, como idea moldeadora (λογος) de un material (ὕλη) dado. Mientras lo real no es lugar de ideales apariciones dice que está ψευδες, que "está" falso, que oculta, y vela (λανθανω) un εἶδος. A esta instransparencia, puramente de hecho y radicalmente superable, se llama "falsedad".

La solución helénica consistirá en hacer aparecer (faena del arte en función fenomelógica de un eidos) o en presenciar la aparición (faena de los seres naturales) de una idea en un material.

Las causas habrán también de ser definidas en función de la aparición de un eidos en un material. Es decir, las causas están sujetas a dos condiciones: una *óntica,* a saber, producción de algo real, elaboración del material; y otra *fenomenológica,* a saber, producción óntica sometida a la condición de que lo producido sea lugar de apariciones (φαινομαι) de una idea (λογος).

La fenomenología es término final de todo proceso óntico helénico.

Cuando esto se verifica, la cosa deviene ser, la cosa se llama y "está" verdadera, descubierta (ἀληθης; de ἀ y λανθανω, ocultar, cubrir, velar).

Y lo que acabo de decir de las causas (ἀιτιον) vale de los principios (ἀρχή) y de los elementos (στοιχειον). En el capítulo segundo de este trabajo hablaré más largamente de todo.

La confesión aristotélica: "para nosotros" lo primeramente claro y manifiesto son los compuestos y los "todos", y sólo más tarde llegan a hacérsenos cognoscibles los elementos y las causas, queda en parte declarada. Una confesión que es todo el programa científico del heleno.

En todo y sobre todo "reductio ad oculos", "demonstratio ad oculos".

Para "nosotros" —los modernos—, tanto el plan científico como las exigencias impuestas para reconocer un proceso como solución son totalmente diversos. La renuncia a la intuición, la inanidad o carencia de valor científico de todo aspecto total o eidético ha pasado a ser exigencia preliminar, tan obvia e indiscutible que ponerla en tela de juicio casi casi equivale a descalificarse ante los sabios.

Con todo, las exigencias programáticas de la ciencia moderna son un producto histórico de las helénicas. Este trabajo lo patentizará.

Contentémonos, por de pronto, con haber fijado el punto de partida y el de llegada: el tipo de problema y el tipo de solución para el científico heleno.

7. *La división definidora.*

El programa de fenomenología eidética trae consigo una restricción en el uso de la división. La división queda limi-

tada al tipo de la diaíresis, de división definidora, de división eidética.

En Platón, diaíresis es una división que se para en el átomon eidos; es decir, que tiene un límite inferior infranqueable. Podrá ser que la "acción ciega" de dividir pueda pasar adelante; mas la división vidente, eidética termina en un eidos, en un aspecto total tal que una ulterior división ya no presenta o hace aparecer cosas con eidos o figura. Empleando la terminología poco ha convenida diré que diaíresis es una división fenomenológica.

Platón habla de διαιρεσις κατα γενη ο κατα ἐιδη; y señalará como límite inferior el ἄτομον εἶδος.

Aristóteles preferirá hablar en vez de división definidora de definición divisora; en vez de ὅρος sometido a διαιρεσις, de διαίρεσις consecuencia o efecto del ὅρος. Con términos usuales: el dividir según y hasta ideas es posible porque cada eidos posee un perfil cerrado y típico, es decir, porque tiene ὅρος y περας (límite y perfil); si no se diesen objetos con límite y perfil la división no sería posible como diaíresis, sino sólo como descuartizamiento inconsiderado, como destrozo brutal del ser.

Colocándose, pues, en el término de la diaíresis lo que primariamente resalta y aparece como fundamento de la posibilidad radical de la diaíresis es el περας y el ὅρος; el perfil (περας) bien delimitado (ὅρος) del objeto.

Ahora bien: este pequeño cambio de la manera de considerar las relaciones entre definir y dividir trae consigo un cambio importante en el concepto de modelo estructural científico.

Mientras sea la división la que defina o haga aparecer (función fenomenológica) las ideas o las figuras típicas de los seres, éstas se presentarán como datos últimos, como aspectos hechos, sin posibilidad de génesis interna ninguna. La diaíresis funciona como telescopio puro; presenta como sis-

tema de estrellas radiantes y solitarias la nebulosa primitiva. La ciencia se constituye en este caso como dialéctica, como expresión verbal (λογος) de las caras ideales que se descubren al ir separando (δια) delimitadamente los tipos irreductibles de fisonomías de los seres.

Pero cabe otro modelo de ciencia, complementario en alguna manera del anterior: ciencia-espectroscopio, ciencia que examina la estructura de la luz interna que en cada tipo de eidos se encierra. Si para esta faena analizadora es preciso un preliminar trabajo de dialéctica, la ciencia echará mano de él; mas no es imprescindible. El dividir queda subordinado a las modalidades del definir.

Y definir se hace por una manera especial de mirar los límites, el perfil de un eidos.

De estas operaciones hablaré más tarde, al tratar de los términos περιλαμβανω, διοριζω, περιεχω...

Al subordinar el dividir al definir resulta posible hablar de una génesis ideológica entre los tipos eidéticos; o sea, establecer un sistema de categorías semejante al aristotélico; y a la vez mirar la sarta de perlas ideales —la jerarquía de las ideas platónicas— con mirada de conjunto, desde perspectivas totales, de modo que al aspecto de ὅλον, de todo, corresponda en el orden cognoscitivo miradas καθ' ὅλον (καθολου): miradas universales. Esta conexión entre eidos, holon y katholou será objeto de párrafo aparte. Por lo dicho podrá el lector comenzar a conjeturar su importancia y su significado.

Al llegar a los tipos de fisonomías ónticas ínfimas e irreductibles por la diaíresis, el proceso científico paraba en seco, según Platón. Mas allí precisamente se inicia el proceso de diaíresis "interna" de Aristóteles. En esta operación delicada de descubrir los constitutivos internos de una fisonomía ideal sin que su perfil total se desvanezca ante la vista, Aristóteles halló que un eidos puede ser analizado, sin atentar a su unidad total, de modo que "aparezca" como constitu-

yéndose a partir de principios (ἀρχη), causas (ἀιτιον) y elementos (στοιχειον).

No es preciso decir que estos tres términos tienen tres significaciones que juntas a sus tres modernas dan seis, pues las griegas y las modernas no son las mismas.

Nueva faena para lo siguiente.

8. *La división eidética y sus productos.*

La exigencia fenomenológico-eidética se extiende ahora al proceso de división interna. Partes constitutivas de un eidos serán aquellas y sólo aquellas que funcionen como principios, causas o elementos.

Al dividir según ideas o géneros (διαιρεσις κατα γενη, εἴδη) hay que juntar ahora, como estadio ulterior, dividir según principios, causas y elementos. Por eso dice Aristóteles: «ὕστερον ἐκ τουτω (a saber, los compuestos) γιγνεται γνωριμα τα στοιχεια και αἱ ἀρχαι διαιρουσι ταυτα (a saber, τα συγκεχυμενα).

(Por qué no menciona las causas —ἀιτια— lo veremos más adelante). Hay objetos cuyo perfil típico puede verse (εἰδεναι) surgir (φαινομαι) partiendo (πρωτον ὅθεν) de principios (ἀχρη); otros se aparecen, partiendo de causas (ἀιτιον); otros, en fin, reconstruyéndolos a base de elementos. Es como si dijésemos: buscad para la novena sinfonía un analizador armónico tal que no descomponga el poema musical en ruidos simples, clasificables y definibles según altura e intensidad, sino que la desmonte por el método dialéctico de Platón, por diaéresis, según los temas primitivos y germinales por cuyo natural desarrollo y complicación surge el cosmos sonoro de la obra musical.

Ante lo real, en su inmediatez, el científico moderno se pone también sin más, en plan de dividir para buscar los elementos del objeto considerado. Yo no acabo de entender

este horror e infravaloración instintiva de lo inmediato en su inmediatez, o, si se quiere, del "sentido", del "eidos" de las cosas. Pero, en fin, este punto es algo más que un punto; es el vértice de un cono de cuestiones tal que, en su periferia, las abarca todas.

Lo que distingue el método divisorio moderno del griego consiste en que éste impone a la división y a los elementos obtenidos por ella la condición fenomenológico-eidética de descubrir formas nuevas y por medio de ellas re-descubrir la forma total e inmediata, presentándola bajo el aspecto aclarador de su génesis eidética.

El método divisorio, en manos de los modernos, es la pura y simple división. En vez de conservar a la forma primitiva y total sus preeminencias, ordenando la división y sus productos a re-verla bajo el nuevo aspecto de su génesis, corta sin miramientos hasta donde puede y construye con los trozos obtenidos un "sistema", un "entramado".

Así, el "hombre" que surgiese por coordinación de las partes obtenidas por la simple división en nada se parecería al hombre que somos y conocemos. Sería un hombre-máquina. Y a tal tipo de explicación y comprensión de lo que el hombre es se ha tendido y tiende aún en nuestros días.

La descripción que del "vino" nos ofrece la química clásica —una constelación de moléculas y átomos a cuya vista no hay para perder la cabeza— no sugiere la clásica sentencia: μεγιστος, ἀρητης μισθος μηθη αἰωνιος.

El empleo de la división entre los griegos y los modernos se guía por valoraciones opuestas de la forma inmediata y dada de lo real. Desmenuzad, pulverizad las cosas; que no se presente su realidad material tan bruñida y nítida que la forma aparezca en ella como incorpórea, irreal, inasible, impalpable, sólo ella visible, ocultando el material en su vulgar, tangible, sombría materialidad; y, desvanecidos tales irreales fantasmas (fantasma viene de φαινεσθαι, de φως: ente lumí-

nico), los materiales que queden, precisamente por su dureza, tosquedad y hosca solidez se prestarán a "construir" nuevas cosas, más firmes, estables y manejables que las primitivas.

Manos contra ojos; máquinas contra naturaleza; técnica contra eidética. Conserve el lector esta sugerencia a lo largo de los múltiples datos que irán rellenando de contenido histórico las afirmaciones anteriores.

9. *Aspectos ónticos y sus operaciones correlativas.*

He clasificado los términos holon y synkejymenon como aspectos ónticos generales en el punto de partida del proceso científico; y colocado a eidos en el término final.

Por aspecto óntico en cuanto contrapuesto a ontológico entiendo lo siguiente: un aspecto (explicación, consideración, teoría...) es ontológico en cuanto presenta el "logos" de un "on", la razón intrínseca a un ser, una idea en cuanto constituyente y constitutiva de un ser; mientras que un aspecto es simplemente óntico, si únicamente presenta un ὄν en su inmediatez, como dado, como estando ahí, sin alusión alguna a la génesis interna de lo que de hecho es.

Un objeto puede ser tratado "ónticamente" de muchas maneras: por descripción, clasificación, jerarquización y diaíresis platónica. Y correlativamente, desde la vertiente noética, se dan actos típicos y propios para percibir un ser como ón, como ser puro y simple. De ellos trataré en el capítulo segundo, al estudiar los matices de los términos aristotélicos περιλαμβανειν, διοριζειν, σημαινειν, προαγειν, πρῖεναι... (cap. II).

Toda la dialéctica platónica es teoría "óntica"; su método, la diaíresis, no pasa de ser método óntico. Y, en general, toda teoría o explicación eidética (predominio de los aspectos y términos de holon y eidos) suele ser y tiende a quedarse en puramente óntica: en visión encandilada de un eidos dado como hecho, como factum ideale.

Cabe evidentemente una profundización cognoscitiva: partir del plano de la inmediatez, de lo óntico, para "volver" a él a través de la génesis interna de lo que es. Superar lo inmediato de la inmediatez en lo inmediato visto mediatamente.

La consideración ontológica de las cosas ha ido apareciendo en la ciencia muy poco a poco.

Veremos inmediatamente sus comienzos en Aristóteles.

El término synkejymenon delata ya un primer cambio en la manera mental de ver y mirar un todo y el eidos que da fisonomía al material. Ver el eidos como molde y el material como vaciándose en él, como adoptando poco a poco sus rasgos es visión genética, terminada en una visión eidética.

No todas las maneras de vaciamiento o adaptación de una materia a una forma son del tipo propiamente ontológico.

Más cerca de este tipo se halla el proceso de adaptación del material a la forma mirado de manera inversa a la de moldeamiento del material "en" y "sobre la forma, a saber: que sea el material quien se apropie la forma, de modo que el ser moldeado resulte efecto de un proceso anterior más hondo, a saber, la "apropiación" de la forma (del eidos) por la realidad (por el material). Este "apropiarse", hacerse con una idea, es constituirse "sustancia"; y de la sustancia así constituída provendrán esas apariencias irreales, las figuras típicas visibles de una idea (σχημα του εἴδους): los aspectos ónticos totales.

10. *La noción de ousía (sustancia).*

Ousía (sustancia) es precisamente la manera de tener una idea por "posesión" (ἕξις, ἔχειν), como propiedad privada, cual "haber" peculiar e intransferible.

On y ousía se han, desde el punto de vista categorial aristotélico, como nombres parónimos (Cf. *Categorías,* cap. 1). Así, son nombres parónimos gramática y gramático, valentía y valiente... Y precisamente valiente y gramático se denominan tales porque "poseen" la valentía o la gramática. Por análogo motivo: una cosa se llamará "on", si tiene lo que tiene precisamente bajo forma de posesión. Y a este tener bajo forma de posesión se llama ousía, tener sustancialmente.

No todas las maneras de tener pertenecen a la forma de posesión. Así, según Platón, el material (lo sensible) puede tener una idea por simple modo de presencia (παρουσια, παρα, εἶναι, estar al lado: presencia de compañía); o bien, por modo de participación. Las ideas parecen flotar todavía sobre lo real sin llegar a con-formarlo de una manera estable. No es preciso decir que en Platón no aparece el concepto de sustancia, en cuanto manera de ser, en cuanto posesión de la idea por el material. Este paso lo dió Aristóteles. Pero tener una idea de participación, por imitación, por presencia, son "maneras" cada vez más íntimas y firmes de tener una idea, convergentes hacia la "posesión" de la misma.

Y, una vez reabsorbida y domesticada la idea en y por el material, resulta posible una intepretación opuesta a la anterior, de los grados de interiorización de las ideas en la realidad, a saber, como grados de exteriorización de una idea "poseída", como "accidentes" de una sustancia.

Recuérdense unos datos: a la ousía llama Aristóteles ἀληθως ὄν, el ser a que "pertenece" la "verdad". Y verdad (ἀληθης) no significa para el heleno conformidad entre cosas y entendimiento, sino patentización, des-cubrimiento, des-velamiento, diafaneización, ostentación de lo que una cosa es, de su esencia, de su idea. Verdad es la misma exteriorización luminosa de la idea constituyente de una cosa.

Cuando una cosa ostenta lo que es se dice que es verdadera. Por eso tiene pleno sentido el verbo ἀληθευειν, así en voz activa y como proceso y casi como acción propia de la sustancia. Tal autofosforescencia entitativa, gradual o repentina, total o parcial, es monopolio de la ousía.

Hay en el mundo cosas en que esta autorevelación de la idea en su material se verifica espontáneamente, por necesaria e intrínseca evolución: tales son los seres "físicos", dando a φυσις el valor aristotélico de cosas a quienes les "nace" de dentro lo que hacia afuera van ostentando. Por eso dice Aristóteles expresamente que todos los seres "físicos" son sustancia (*Físicos,* libro II, cap. I) o "poseen" una idea como "germen" de su desarrollo y ostentación ante el cosmos; que, a su vez, no es, rigorosamente hablando, sino las cosas todas en funciones de actrices en vistosa ostentación (ἀληθεια) de las galas de sus ideas respectivas.

De ahí que se llame cosmos: ornato total, universo o mundo en fiesta entitativa.

No siempre ni necesariamente el mundo aparece como cosmos; el núcleo ideal de las cosas a veces está oculto, no irradia, "está" falso (ψευδες). Y esto sucede con más frecuencia de lo que quisiera el visual empedernido que es el heleno. Entonces, la vida tiene que servirse de las manos, del entendimiento práctico; y, por el mero hecho, el tipo de ciencia se desplaza hacia la técnica intelectual, hacia el método constructivo.

Otra indicación orientadora para lo siguiente.

Cierro aquí precisamente, para ir completándolas poco a poco, las relaciones entre holon, synkejymenon, eidos, diaíresis, ousía.

Faltan aún otros puntos de vista antes de que sus relaciones queden completamente aclaradas.

El procedimiento aristotélico ocupa una posición intermedia en la evolución histórica de los tipos helénicos de caracterización de las cosas y de constitución de las ciencias.

Caracterización por genealogía ideal (diaíresis-noesis), por definición (ὁριορος), por delimitación (ὅρος). Tres procedimientos para construir ciencias.

El procedimiento por genealogía ideal enlaza la dialéctica platónica con las estructuras precientíficas del lenguaje poético.

El procedimiento por definición es el resultado y cristalización impuesta a la genealogía ideal de una cosa al convertirse ésta en sustancia (οὐσια); sale, pues, de él por una cierta manera de substancialización.

Por fin, el procedimiento de caracterización por delimitación une el tipo de definición al tipo matemático-formal de caracterización por función.

De los tres voy a tratar en amplia perspectiva histórica.

Capítulo I

EL MODELO PLATONICO DE CIENCIA

LEMA

"Dividir diairéticamente según géneros, y no tener por diversa la que es la misma idea, ni por la misma la que es diversa, diremos ser propio de la ciencia dialéctica" (*Sofista,* 253, d).

"Y consistirá el hacer ciencia según géneros en el poder de hacer lo siguiente:

— dada una idea 'distendida' íntegramente, discernirla suficientemente de muchas otras ideas, de modo que cada una quede separada de las demás;

— dadas muchas ideas, diversas entre sí, discernir si están 'externamente circundadas' por una idea;

— discernir, por fin, si se dan muchas ideas totalmente chas cada una un todo;

— discernir, por fin, si se dan muchas ideas totalmente 'separadas' unas de otras.

Todo lo cual no es sino saber en qué grado puede cada cosa comunicarse con otras y en qué grado no es posible tal comunicación" (*Sofista,* 253 d-e).

Palabras platónicas fundamentales

διαιρεσις = división eidética
con los aspectos adjuntos:

a) δια-τεινειν. δι-αισθανεσθαι. δι-οριζειν. δια-κρινειν.
distender; discernir; des-lindar; discriminar.

b) γενος, εἶδος, ἰδεα.
género; eidos; idea.
c) κοινωνια = comunicación y sus tipos.
περι-ἔχειν. συν-ἅπτεσθαι,
circundar; tocar unitivamente; y otros, en otros textos.
d) Término final: κατα γενος ἐπιστασθαι.
saber genealógicamente.

11. *Caracterización por genealogía ideal. Platón.*
Caracteres generales del proceso

He adelantado ya, según lo requería el asunto, algunas ideas sobre la caracterización de las cosas por su genealogía ideal, por su melodía ideológica.

Le falta, empero, a lo dicho el contraste para adquirir su propio colorido; y, sobre todo, la perspectiva histórica, la mirada cinematográfica que una en film ideal los tres tipos principales de caracteriación de las cosas, propios del tipo de vida mental helénica.

Y digo que la caracterización por genealogía ideal, o el proceso dialéctico platónico, tiene tres propiedades:

a) es una caracterización plurívoca.
b) es una caracterización bidireccional.
c) es una caracterización conexa.

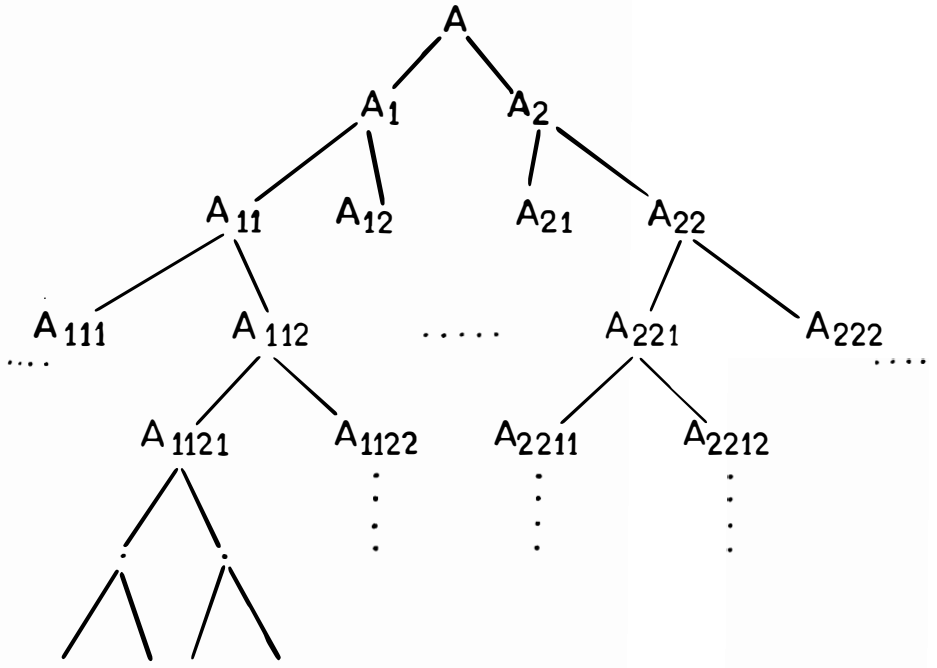
Esto desde la vertiente lógica.
O lo que es equivalente, mirado por la vertiente entitativa:

a') no posee categorías.
b') es insubstancialista.
c') es colectivista.

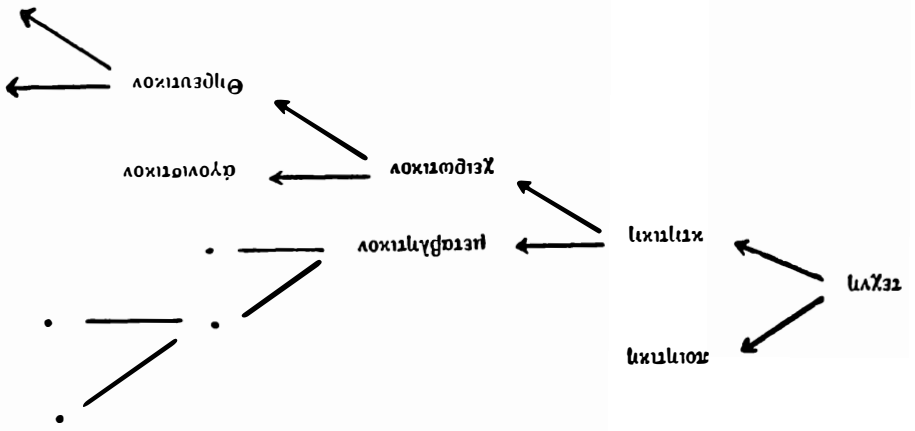
Explico en particular y detenidamente cada una de estas propiedades.

12. a) *Plurivocidad de la caracterización genealógica.*

El procedimiento platónico para caracterizar genealógicamete las cosas, admite el simbolismo siguiente, que nos ayudará grandemente a una exposición breve y clara:



Recuérdese el primer paradigma o molde general para las definiciones del *Sofista*:



Una cosa quedará caracterizada si señalamos el camino (μεθοδος) que sigue a partir de un primer eidos y los eidos con (μετα) los que hace compañía o de los que va participando (μεταλαμβανειν, μετεχειν...). Este paseo ideal (διερχεσθαι) se asemeja, con perdón de la seriedad del asunto, a la fabricación de objetos en serie. Entra el material a elaborar (aquí el objeto desconocido u oculto —ψευδές— en su constitución) por un primer y más general mecanismo que le da una primera "forma", y va pasando poco a poco por otros que van determinado su estructura hasta salir totalmente perfilado según el modelo prefijado.

O si queremos otra comparación: el objeto a caracterizar posee de antemano en sí mismo todo lo que es; sólo que tal posesión no está patente (ἀληθης); la cosa no ostenta a plena luz lo que es; está falsa, oculta. El proceso dialéctico con sus diversas divisiones (διαιρεσις) funciona como una serie ordenada de reactivos, de re-veladores químicos, que van haciendo aparecer lo que la cosa era y ocultaba, no sabemos por qué. Al fin del proceso aparece radiante e íntegro, como una estrella ideal, el átomon eidos, la especie irreductible; entendiendo ahora por irreductible, in-atacable ya por los reactivos ideales, pues todo lo que ocultaba ha salido ya a plena luz, es ya visible (εἶδος, ἰδειν), está bajo forma "vistosa".

13. *Estructura formal del proceso.*

Esta segunda interpretación del proceso dialéctico nos aproximará a la interpretación aristotélica.

Ahora bien: si se estudia sutilmente el proceso caracterizador de Platón se ve que el paradigma caracterizador se ha respecto del objeto a caracterizar más como un conjunto de mecanismos fabricadores que como un sistema de reactivos reveladores, aunque no falten oscilaciones entre los dos tipos.

Por de pronto, el paradigma caracterizador se constituye según el esquema general de la dicotomía: es un sistema de bifurcaciones ideales.

Ἄλογον μη τεμνειν διχῃ; διχῇ σχιζειν; διαιρειν; διχῇ τμητεον...

Empero, en toda bifurcación se da un punto de indiferencia, un aspecto de indeterminación intrínseca; las "dos" formas (δυο εἴδη) son de igual valor y derechos ónticos y ontológicos. En rigor, no se da entre ellas ninguna jerarquía o subordinación.

Que, pues, un objeto eche por una de ellas, dejando la otra, que haga su camino (ὁδος) con (μετα) una y no con otra habrá de depender de una causa externa al paradigma.

Si el objeto a caracterizar se presenta al comienzo de la operación dialéctica como material bruto (ἐγμαγειον ἄμορφον, ὕλη...), efectuará la división moldeadora en cada punto de bifurcación una causa externa, por ejemplo, el entendimiento práctico.

Para cada punto de bifurcación existen dos divisiones a elegir. Y podrá acontecer que el mismo (no numéricamente) material inicial sea encarrilado una vez en una dirección y otra en otra diferente; apareciendo al final del proceso con dos o más definiciones. Por eso he dicho que el procedimiento por genealogía ideal no era unívoco, sino plurívoco.

De hecho Platón encuentra nada menos que seis definiciones para el sofista.

Dos de ellas, por ejemplo, parten de τεχνη; en la bifurcación { ποιητικη / κτητικη } tiran las dos por κτητικη; pero en la bifurcación de κτητικη una echa por μεταβλητικον y otra por χειρωτικον; y, al llegar al final, el sofista quedará una vez caracterizado como "cazador" y otra como "comerciante"

O con el esquema algebraico: caben, sin meternos a cálculos, entre otras, las siguientes caracterizaciones típicas y distintas entre sí:

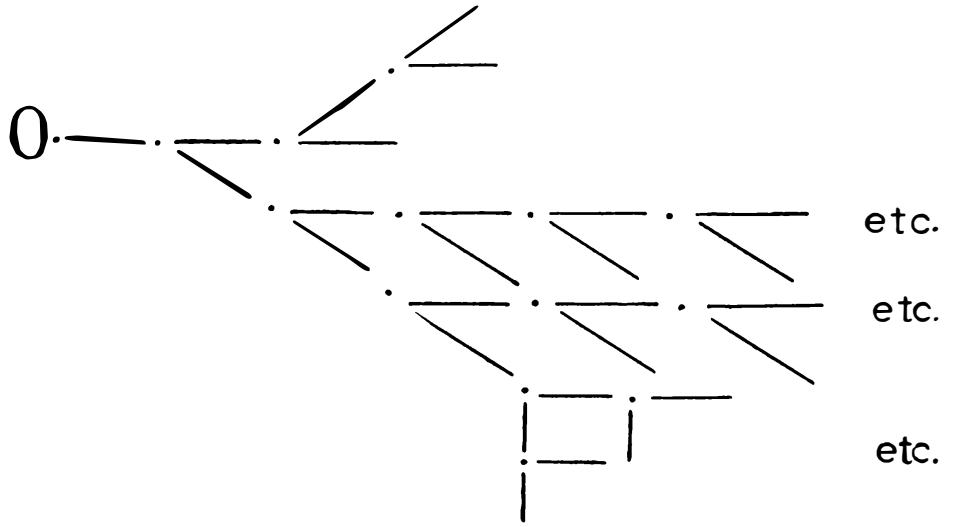
$a, a_1, a_{11}, a_{111}, a_{1111} \cdots$
$a, a_1, a_{12}, a_{121}, a_{1211} \cdots$ etc. (comienzo de bifurcación en a_1

$a, a_1, a_{11}, a, {}_{112}, a_{1121} \cdots$
$a, a_1, a_{11}, a, {}_{112}, a_{1122} \cdots$ etc. (comienzo de bifurcación en a_{112})

$a, a_2, a_{21}, a_{211}, a_{2111}, {}_{21112} \cdots$ etc. (comienzo de bifurcación
$a, a_2, a_{21}, a_{211}, a_{2111}, {}_{21111} \cdots$ en a_{2111})

etc, etc.

O con un modelo geométrico puro:



Una caracterización por genealogía o paseo ideal es uno de los caminos que parten del punto de origen (O) y siguen una de las bifurcaciones posibles.

14. *Tipos de conexión entre las ideas.*

Es preciso, con todo, que determinemos cuidadosamente si el proceso genealógico o dialéctico es plurívoco o no; es

decir, si permite, por su estructura misma, caracterizar de muchas maneras la misma cosa. El sistema de las ideas (eide) formaría en este caso un como molde, y el material sería como vertido (χεω) en él, saliendo con una forma total (holon), obtenida por con-formación en el modelo (συγκεχυμενον). La κοἰνωνια, μεταληψις... —comunicación de las ideas entre sí y de las ideas a las cosas— admitiría, en esta hipótesis, diversos grados, más o menos profundos y delicados, de moldeamiento

Cito unos pocos (tomados del *Sofista,* 253), sin pretensiones de ser completo, pues no es preciso para el intento de este trabajo.

1) Manteniéndose cada idea en sí, cual perla ideal, separada de las demás, en radiante soledad (ἑνος ἑκαστου κειμενου χωρις) puede darse (y, correlativamente, percibirse por una cierta distensión y extendimiento mental —διαισθανεται—) "una" idea como coextendida, distendida (διατετα-μενη), casi repartida en cada una de las demás ideas señeras.

2) Un grado menor, más externo de comunicación (κοινωνια) de "una" idea a muchas diversas entre sí (πολλας ἑτερας ἀλληλων) es el de "circundamiento" o envolvimiento (perdónense las palabras) (περιεχω) externo (ἔξωθεν). A distinguir delicadamente del grado anterior en que la idea, sin perder su unidad, se hacía compartida, codividida con y en las ideas subordinadas, internándose más en ellas, casi repartiendo su unidad interna entre su multiplicidad. Mientras que en la comunicación por circundamiento o rodeo puro, la idea y su unidad hacen de superficie envolvente, prestando así una unidad, casi externa (ἔξωθεν), a la pluralidad irreductible de las ideas.

3) Por conjunción (συνημμενην; συν, ἅπτω), con-tacto que funde en unidad (ἐν ἑνι) "una" idea con muchas (πολλων) en su calidad de "todos", de orbes conclusos y cerrados sobre sí (ὅλων).

Este tercer grado de comunicación entre ideas es, evidentemente, el más profundo e íntimo.

Conservaremos, pues, como terminología ascendente, la siguiente: circundamiento, repartimiento, con-tacto.

Si fuese posible realizar este programa y conocer respecto de cada idea sus relacions y grados de comunicación con las demás habríamos llegado a la "ciencia". Por eso dice Platón que "dividir según géneros es precisamente saber; διακρινειν κατα γενος ἐπιστασθαι" (*Sofista,* 253 e).

15. *Tipos de comunicación entre ideas y realidad.*

Habría que juntar aquí los grados típicos de comunicación de las ideas a la materia, a lo sensible. He aludido a ellos.

1) Pura y simple presencia o compañía entitativa (παρουσια). Grado sumamente superficial en que la idea casi no moldea la realidad, poseyendo ésta máxima movilidad y pudiendo realizarse la idea en los matices más variados. Así el eidos de hombre está presente en el espejo de las aguas. Casi no pasa de ser tal eidos un φαντασμα, una aparición luminosa "en", sin que se pueda hablar de tal eidos como μορφη, como forma que dé figura (σχημα) a lo real, a la materia.

Este modo de κοινωνια ya no jugará papel alguno en la física de Aristóteles. Y eso de querer coger la luna en el agua del pozo será tentación "real", al parecer, sólo para los niños.

En otro estudio procuraré demostrar que hay en lo físico formas sólo presentes en lo real; reconociéndose esta presencia por criterios fijos. La tendencia simbólica o antiintuitiva en la física va haciendo pasar formas, que antes parecían conformar y configurar realmente lo real, a la categoría de puras presencialidades visibles.

Aludo a las relaciones entre figura geométrica de un cuerpo y las propiedades físicas, formuladas en invariantes relativistas. "La forma geométrica de un cuerpo, dice Reichenbach, no es un dato absoluto de la experiencia, sino que depende de una preliminar definición de coordinación" (*Philosophie der Raum-Zeitlehre,* p. 27, 1927).

El aspecto típico visual de esa figura que llamamos circunferencia, línea recta, elipse... —el eidos configurador del material sensible—, no posee propiedades físicas, no conforma físicamente lo real. Podemos acoplar al aspecto típico visual de una línea recta la ecuación o función algebraica de una línea curva, y las propiedades físicas quedan invariables frente a tal cambio de interpretación algebraica de lo real. Esta libertad de coordinación, o grado de indeterminación de lo real por lo geométrico, tiene naturalmente sus límites; pero son tan dilatados que comprenden todos los cambios de métrica y sólo se detienen ante los de topología. Correspondería, pues, esta manera de comunicación de lo ideal a lo real a la de circundamiento o rodeo puro.

2) Imitación (μιμησις), semejanza (ομοιωσις). La idea conforma y con-figura lo real; cabe hablar de σχημα του εἴδους. Lo real resulta entonces εἴδωλον, εἶδος. En este caso lo real poseerá propiedades reales, concretas, causadas en el orden de causa formal por la idea.

3) Por fin, saltando matices, la manera más íntima, interiorizada y firme de comunicarse y participar una idea es la ἕξις, el "haber"la, la posesión.

Por la "posesión" de la justicia (δικαιοσυης ἕξει) el alma se hace (γἰγνηται) justa; las exteriorizaciones, los rasgos de la justicia "nacen" y se "engendran" (γιγνηται, ἐγγιγνηται), por hablar con las palabras mismas de Platón, en el alma que "posee" la justicia (Cf. *Sofista,* 247 a, b).

Tal vez de esta manera el hombre posee la idea de hombre. Y en este grado de intimidad configurante se hallan las ideas

puras de los cuerpos platónicos (tetraedro, exaedro...) respecto de la materia del universo. (Cf. *Timeo.*)

Perfilando esta manera de comunicación entre lo real y lo ideal, llegará Aristóteles al concepto de elemento (στοιχειον).

16. *La propiedad de plurivocidad.*

Ahora resulta posible dar pleno sentido a la propiedad de plurivocidad que he atribuído al proceso caracterizador por genealogía ideal.

Supongamos, en un momento de generosidad, que el programa dialéctico de Platón esté realizado en todas sus partes.

Tenemos, primeramente, separadas por diaíresis todas las ideas irreductibles y primarias: las unidades ideales (χωρις παντη διορισμενας; *Sofista,* 253 d, c).

En segundo lugar, la jerarquía entre ellas ha sido ya establecida, fijando qué ideas son participadas por todas las demás, y cuáles por un grupo más o menos amplio.

Y, por fin, queda determinado exactamente el grado de participación vigente entre las ideas.

Esto, en el reino puro de lo ideal en sí. El problema de la comunicación de lo ideal a lo real comprende a su vez los aspectos siguientes:

Primero: qué ideas pueden comunicarse a lo real.

Segundo: qué ideas se han comunicado de hecho a lo real.

Tercero: cuáles son los grados de comunicabilidad de las ideas a lo real.

Cuarto: qué grados de comunicación se han realizado de hecho.

Propongámonos ahora caracterizar un objeto (real o ideal: una cosa o una idea).

Un objeto quedará caracterizado cuando sea posible fijar qué ideas se le han comunicado y en qué grado de intimidad.

Pues bien: si una caracterización unívoca resulta posible en el orden ideal no lo es en el real.

Es "necesario", por ejemplo —aceptando las apreciaciones de Platón en el *Sofista*—, que la idea de movimiento participe del ser, participe de la alteridad (θατερον) frente al reposo (στασις), participe de la identidad (ταυτον), mirada en sí misma, δια την μεθεξιν ταὐτου προς ἑαυτην, participe del no-ser (μη-ὄν) en cuanto diverso del ser, ya que la idea de ser y movimiento no son absolutamente y por todas partes idénticas, etc.

Platón no se detiene en perfilar los grados de comunicación o intimidad ideal entre las ideas participadas y participantes. Esta omisión es, para mí, una de las causas radicales del fracaso del programa ontológico, delineado en diversos diálogos, sobre todo en el *Sofista*.

Si respecto de una idea inferior, vgr. la de número par, la de triángulo... fuesen posibles, con posibilidad eidética y a priori, diversos grados de intimidad respecto de las superiores, de modo que, sin contradicción interna, unas veces la inferior participase de las superiores por circundamiento, otras por conjunción... es claro que tal idea admitiría "muchas" caracterizaciones ideales, o que el proceso dialéctico no sería unívoco, sino plurívoco.

Pero podemos suponer que en el κοσμος νοητος —que en el orbe ideal— todo es necesario, y todo, hasta en sus detalles infinitesimales, se halla necesariamente determinado.

Lo que ya no es posible conceder sin más es que los grados de comunicación entre lo ideal y el material sensible se hallen de tal manera prefijados que la realidad no pueda tener la misma idea unas veces por sola presencia, otras por imitación, otras por posesión...; o cambiar tales grados de interiorización de lo ideal a lo largo del tiempo o según las circunstancias externas.

El abismo entitativo que existe entre lo ideal y lo real, su independencia óntica, fundamentan suficientemente esta aserción

Por tanto, cabrán muchas caracterizaciones del mismo objeto —conservando siempre el "mismo número de notas", de ideas participadas—, por sola variación del grado de participación.

Por ejemplo: hombres de diversos tipos. Para referirme a un caso concreto en la filosofía de Platón: todos los hombres tendrían las tres virtudes de σοφια, ἀνδρεια, σωφροσυνη. La ἕξις o posesión de la sophía caracterizaría la raza helénica en conjunto, mientras que el heleno auténtico tendría la ἀνδρεια o el valor sólo por vía de semejanza y tal vez la σωφροσυνη por manera de presencia. El escita, por el contrario, tendría, bajo forma de posesión, la valentía y por simple presencia la sabiduría.

El hombre sería, hecha la enumeración de los componentes reales e ideales, de un solo tipo; mas, ponderados los grados de comunicación de lo ideal a lo real, cabrían múltiples variedades.

Aplicando estas ideas a lo físico se entrevé la posibilidad de que se den movimientos que, guardando invariante la esencia o número de ideas participadas (las de dimensión, continuidad, dirección, sentido...), en unos casos sean penetrados y configurados por unas ideas más que por otras; así movimiento más o menos rectilíneo, más o menos corto métricamente...

Los grados de variabilidad en la compenetración entre lo ideal y lo real caracterizarán las variedades o diferencias no eidéticas de un mismo objeto.

Por ejemplo: podrán darse entidades físicas que participasen de la mensurabilidad (μετρον) y no de la dirección y del sentido (en las acepciones técnicas de estas palabras): a

saber, las magnitudes físicas escalares; otras que poseyesen mensurabilidad más dimensión y sentido: los vectores...

Podría, en la teoría platónica, suceder con posibilidad eidética, que la "unidad" de medida sólo hubiese penetrado y dádose a comunicar a la cantidad hasta cierto límite finito (posesión macroscópica), y pasado él, la cantidad resultase in-conmensurable, en el sentido puramente negativo de una no-determinación (principio de indeterminación microscópica).

Además, Platón admite la posibilidad de ideas incomunicantes entre sí. Naturalmente acudía, para traer ejemplos, a las ideas contrapuestas (κινησις, στάσις; movimiento y reposo). Pero tal vez cabría un caso no previsto por él; a saber, que las ideas no pudiesen comunicarse de vez a lo real sin estorbarse y excluirse, al menos dentro de ciertos límites; por ejemplo, la idea de lugar y la cantidad de movimiento (Principio de indeterminación de Heisenberg); etc., etc.

Un objeto, por tanto, puede ser caracterizado de muchas maneras dentro del método dialéctico de Platón.

Se sigue, primeramente, de los grados diversos —equiposibles a priori— de comunicación de las ideas a la realidad.

17. *b) La propiedad de bidireccionalidad.*

Significación de la bidireccionalidad

La caracterización platónica por genealogía ideológica no posee una dirección, no es proceso irreversible.

Si partimos, para caracterizar o constituir un objeto, de las ideas más comprensivas para ir reduciéndonos poco a poco a las más propias, compartidas por un número más reducido cada vez de objetos hasta llegar a la idea exclusivamente comunicada a él (sea un individuo, sea una colectividad), este proceso convergente, esta sucesión de círculos

ideales concéntricos en un punto ideal u objeto a caracterizar no corre exclusivamente en una sola dirección: "hacia el objeto más determinado o concreto", o sea, no va necesariamente de lo más comprensivo a lo menos, siendo esta dirección la ontológicamente privilegiada.

La inversa es igualmente posible óntica y lógicamente.

Me explico: las relaciones que existen entre el mundo ideal —κοσμος νοητος— y el real caen bajo los tipos de comunicación (κοινωνια), participación (μεθεξις), mezcla (μειξις), realizables según grados más o menos profundos e íntimos. A este proceso de constitución gradual del haber ideal de lo real se llama ἀποβασις, descenso; queda, pues, valorado peyorativamente; es de una de-gradación, una impurificación de lo ideal, no en sí, sino en sus manifestaciones o fenómenos sensibles, en sus imágenes (ἐιδωλον) o imitaciones (μιμηματα, ὁμοιωτητα...). Los seres reales son menos seres que los ideales.

Dentro del cosmos ideal mismo no es posible, en rigor, una comparación valorativa entre las ideas. Cada idea, suponiendo que la diaíresis ha sido llevada hasta el límite, es un átomon eidos, una mónada o unidad ideal. Las maneras de participación de unas ideas por otras no fundamentan una valoración óntica. Si es cierto, por ejemplo, que la idea de ser es participada por todas las demás ideas, no es menos cierto que cualquiera otra participa de la idea de θατερον, de la diversidad; y por esta participación se distingue del ser, tanto que puede ser considerada como ἕτερον του ὄντος, como "diversa" de el "ser"; y, por tanto, como no-ser (μη ὄν = ἕτερον του ὄντος y no = ἐναντιον του ὄντος) (Véase el *Sofista).*

Según estas leyes de la participación entre ideas, cada una es ser; mas no llega a serlo tanto y tan empapadamente que no pueda ya participar de la alteridad para defender su independencia ideal, su atomicidad ideal, que hace de ella perla refulgente al sol del ser, mas cerrada siempre celosamente

sobre sí misma, defendiéndose siempre de una posible disolución en la luz unitaria del ón por la diversidad (θατερον) y por la identidad respecto de sí misma (ταὐτον προς ἑαυτην).

El método o camino ideal que lleva desde las ideas más comprensivas o participadas por más ideas hasta las no participadas por ninguna otra (si las hay) no es un descenso, una impurificación de las primeras por las segundas; ni, inversamente, las segundas se elevan en su valor ideal por participar de las primeras. El proceso caracterizador de las relaciones entre ideas es reversible, sin dirección privilegiada.

No sucede así entre los seres reales y el mundo ideal. La participación de lo ideal por lo real es un verdadero descenso, un oscurecimiento transitorio y externo de lo ideal por lo material; y un ascenso, una ganancia entitativa de lo real.

La ciencia, en su más noble acepción y programa, tendría por misión rehacer mentalmente el camino en sentido inverso: ascender de los seres reales, por las ideas en ellos prisioneras, a la idea en sí. Y si posible fuera, hacer que la idea desinformase la materia y revertiera, aun en punto a apariencias, al estado puro, al τοπος ὑπερουρανιος, a su supercielo.

Esta es la dirección privilegiada, la preferida secretamente por Platón y abiertamente por Plotino.

Es claro que, desde tal punto de valoración, la ciencia de lo real o no es posible como ciencia sino como δοξα u opinión; o no puede aspirar a más que ser un conocimiento transitorio, a superar, mortal como el hombre, fenecible con él.

Cuando menos, ambas direcciones son posibles y tienen valor óntico y ontológico: valor constitutivo de las cosas y valor explicativo de lo que las cosas son, pueden llegar a ser y pueden dejar de ser.

La ciencia sobre lo real comprendería tres capítulos: cos-

mogonía, ontología y escatología: el pasado, presente y futuro de los seres en cuanto seres.

Universo real esencialmente inestable.

18. *Bidireccionalidad y sustancialidad.*

En el dominio sensible, la poca fijeza de los perfiles (ἐιδη) o de las apariciones de las ideas en lo natural, recibe en Platón una expresión insuperable. Dice Platón que a lo sensible no puede aplicársele la denominación de τουτον, de "esto", de "ser fija e inequívocamente" tal cosa o tal otra, sino la de τοιουτον, de "tal".

No concede Platón que se pueda usar, para designar las cosas sensibles, de "sustantivos", sino de calificativos.

No se puede decir que "esto" es "agua", sino "aguado"; ni cuerpo, sino corporal. Y en general, no se puede emplear ninguna expresión que signifique firmeza (βεβαιοτης), seguridad, definitivo, inmutable. Es claro que las cosas han de sentirse en su ser mismo inestables, inseguras, flotantes y notar una ὁρμη: el ímpetu y aspiración de las ideas participadas hacia su mundo inteligible, donde puedan ostentar a la plena luz del sol platónico —de la Idea de Bien, potentemente bello— (forma sintética y radiante de ἀγαθον, καλον, ἀρητη), sus propias fisonomías y perfiles ideales, oscurecidos, velados, de-formados al darse en participación a la materia.

Plotino, llevando al extremo estas tendencias platónicas, hablará del doble movimiento —προοδος y ἐπιστροφη— (eversión y reversión), del Uno hacia las cosas y de las cosas hacia el Uno.

Una cosa queda en claro: la insustancialidad de la estructura de los seres reales.

De esto voy a hablar inmediatamente, desde otro punto de vista.

19. *c) La propiedad de conexión.*

Conexión

Dice Platón (*Sofista,* 259 e): "la manera más radical y definitiva de hacer imposible la aparición de las ideas en las palabras es desconectar cada una de las ideas de todas las demás; ya que únicamente por virtud de la conexión mutua de las ideas es posible el nacimiento en nosotros de la palabra descubridora de una idea".

(Traduzco, pues, logos por idea encarnada y aparecida en las palabras; o, bajo el aspecto complementario, por palabra, lugar de aparición de una idea; logos, sin idea aparecida en él, desciende a la categoría de cosa física, de φθογγος, de ruido.)

Las ideas forman, pues, un cosmos noetós, un mundo inteligible de átomos ideales, irreductibles entre sí. Podrá ser que cada una de las ideas no participe de todas las demás en el mismo grado. Platón indicó, como dije, varios modos de intimar las ideas entre sí. Inclusive llega a hablar de algunas παντῃ διωρισμενας (*Sofista,* 253 d).

Dejando de lado sutilezas que no pertenecen a este trabajo, podemos decir que la idea —la más solitaria y arisca— participa, primero, de la idea de ἕτερον, que la hace diversa de las demás, separada de ellas (χωρις); y segundo, de la identidad (ταὐτον κατα ἑαυτην) que la cierra sobre sí misma, que le da el perfil atómico, in-divisible, de una pieza, propio de todo eidos, de toda figura total.

Forman, pues, todas las ideas un sistema atómico de soles ideales, un collar de perlas.

Esta conexión estructural trae como consecuencia que, apurando los conceptos, bastará que una cosa participe, en cualquier grado, de una idea para que próxima o remotamente participe de todas y no quede perfectamente caracte-

rizada hasta que se hayan puesto en claro sus conexiones con las demás.

Apunta ya aquí la concepción leibniziana de las mónadas, con una diferencia radical de que hablaré a continuación.

Empero, cuando muchas cosas forman un bloque, el trato (manual, inteligible, verbal...) con ellas es del tipo "todo o nada".

Los seres sensibles, en Platón, no pueden con la carga infinita del mundo ideal que se les viene encima al menor contacto; y lo que entonces sucede es que ninguna cosa es "sustancia", que ninguna puede llegar a poseer nada, ni siquiera el par de ideas humildes —el género y la diferencia— que Aristóteles fijará como "haber" entitativo, como propiedad inalienable de las cosas. En Platón no hay ser real de tipo firme (τινα ἔχον βεβαιοτητα); no se dan sustantivos, sino calificativos.

Que nadie se escandalice demasiado pronto. Pudiera ser muy bien que la evolución de la ciencia física moderna, por ejemplo, fuese patentizando que, en rigor, no se dan sustancias físicas o tipos estables de cosas; y que fuese en definitiva Platón quien tuviera razón contra Aristóteles y Leibniz. Poco a poco iré haciendo luz sobre estos puntos.

Por de pronto es evidente que resultan tipos de seres irreductibles el platónico —de seres insustanciales— y el de Aristóteles, de seres-sustancias.

Con lo dicho dejo la vertiente lógica para pasar decididamente a la entitativa. Y digo que la caracterización de una cosa por genealogía ideal supone la ausencia de sistema categorial, del tipo de ser que llamamos sustancia; y finalmente los seres forman una "colectividad", sin poderse hablar de "uno", sino de "uno de los"; ni de alguno, sino de "alguno de los"... que integran un cierto todo.

Vayamos poco a poco.

20. *a') Ausencia de sistema categorial.*
Maneras de unión y maneras de ser

En la ontología platónica se distinguen seres y maneras de "unión"; en la aristotélica, seres y maneras de "ser". Aunque, no es preciso decirlo, las maneras de ser proceden, por evolución histórica, de las maneras de unión.

Caracterizo en pocas palabras las relaciones de procedencia y la estructura de tales conceptos.

Para Platón, el ser estable y definitivo es de un solo tipo: el de ἄτομον εἶδος, de unidad ideal. Tal átomo ideal es la idea de ser, la de identidad, de movimiento, reposo...; o simplemente, la de unidad aritmética. Su estructura óntica puede describirse así: in-divisibilidad absoluta (ἄτομον), aspecto negativo de la unidad positiva y cerrada sobre sí de un perfil, radiante por la luz del sol ideal y, por tanto, hecho visible, convertido en aparición luminosa (εἶδος) ante una vista estática (νοησις).

El sol ideal (ἥλιος νοητος) es para Platón la idea del Bien; que es, en unidad, Bien esplendorosa y potentemente bello (ἀγαθον, καλον, ἀρητη).

Así que cada una de las ideas es necesariamente verdadera, ostenta lo que es; dando a verdad y al verbo ἀληθευειν su sentido helénico activo y medio, de des-cubrir y descubrirse, patentizar, ostentar, ostentándose.

Mas como cada una de las ideas no es sino ella sola, absolutamente indivisible, fulgura como un punto de luz, de luz ideal monocromática; cada una con la suya, en un vacío absoluto; nada de cada una a su derredor, nada de las demás en cada una.

Tales puntos de luz ideal no pueden ser vistos sino en una intuición que sea de vez visión estática, extática e indivisible; que no sea ni un conocimiento estructurado en par-

tes, como una deducción; ni un conocimiento en auge o disminución de claridad y distinción, como una explicación; ni un conocimiento reflexivo y confinado a lo que el objeto descubre en y de nosotros; sino, al revés, un ver del tal objeto que sea un des-vivirnos en él, un estar fuera de nosotros, superando la diversidad sujeto-objeto de modo que adquiera pleno sentido el dicho de Parménides: «το αὐτο ἐστι νοειν τε και εἶναι»: hay una manera de conocer (νοειν) en que se es (εἶναι) uno (ταυτο) con lo conocido".

Una idea se comunicará con otras por alguna de las maneras de comunicación dichas, mas siempre la participación de la alteridad, del ἕτερον, defiende la unidad absoluta (ἄτομον) de cada idea. Los modos de unión no llegan a ser maneras intrínsecas de una idea, modificaciones entitativas de un ser en cuanto ser.

21. *El concepto de categoría.*

Con Aristóteles la participación de ciertas ideas se hace tan íntima que cada ser se asimila sin distinción real algunas ideas independientes en la teoría platónica. Así la idea de ser deviene no sólo unida sino intrínseca a cada ser, "posesión" o "haber" entitativo de cada uno.

La idea de "ser", dirá machaconamente Aristóteles, ya no participa de la unidad (ἕν); menos, de la indivisibilidad absoluta que le atribuía Platón, en cuanto átomon eidos; sino que se dice sin más e inmediatamente en plural: «το ὄν λεγεται πολλαχως».

Pero resulta que es precisamente esta intimidad en una pluralidad la que caracteriza y constituye las categorías.

Κατηγορια significa acusación en la plaza pública, dar a la publicidad, descubrir oficialmente algo que alguien pretendía ocultar por el motivo que fuese.

Ahora bien: cuando, dentro de las normas platónicas, una idea participa de otras o las ideas se comunican a la realidad, tal comunicación no tiene nada de ocultamiento, de robo, de delito entitativo, pues se hace participando, simultáneamente todos, de la alteridad. Por esta misma causa no adviene ningún oscurecimiento o falsedad (ψευδεσθαι) de las ideas en trance de conmixtión entre sí o con lo real (συμμειξις). Por fin, la alteridad las mantiene suficientemente separadas (διαιρεσις) para que puedan aún ser vistas cada una en sí, en su peculiar brillo y esplendorosa soledad. En este caso, pues, no hay nada que acusar en plaza pública, ante la universidad de los seres, contra nadie. No hay categorías o capítulos de acusación. La diaíresis platónica no es "categorial".

Empero cuando la participación pasa de ser manera de "unión" a ser manera de "intimidad", la alteridad no es co-participada. La alteridad es un tipo de división superior y más tajante que la distinción (real o virtual, conceptual...) Así que la negación o ausencia de alteridad entre ser y hombre, por ejemplo, no prejuzga nada sobre el grado de distinción entre las dos cosas.

Mas solamente por virtud de esta intimidad es posible que una idea llegue a ser "posesión" privada, "haber" secreto de otra o de un ser. Y por el mero hecho, pudiera darse en el universo del ser quien tuviese motivos u obligaciones de "sacar a luz pública", de acusar oficialmente lo celosamente y en secreto guardado.

Y en efecto: hay una ley entitativa que fuerza a todo ser a descubrirse; a des-velarse, a patentizarse, en el sentido activo-medio del verbo ἀληθευειν; es lo que se ha dado en llamar "verdad".

En Platón este descubrirse, en cuanto imposición ontológica, se halla asegurado por la subordinación necesaria

de todas las ideas (y seres) a la idea de Bien: el sol inteligible (ἥλιος νοητος).

La verdad o patencia de lo que son las cosas por excelencia, es decir, la verdad de las ideas es un hecho ontológico, si es posible servirse de esta palabra: es algo necesariamente actual, desde siempre y para siempre, sin limitaciones o condicionamientos algunos de tiempo, lugar... El problema de la verdad no existe aún ni como problema óntico —como tarea entitativa a realizar por cada ser, a saber, la de autotransfiguración—, ni como faena lógica, de aparición del logos de una cosa en la materia, prestamente inflamable y luminiscente, de las palabras.

Pero estar todo, siempre y necesariamente, en pleno día radiante, tener todo al descubierto, no deja de presentar sus inconvenientes. No digo para la vista mental o sensible, a la que no queda en este caso más tipo de comportamiento que la ceguera o el deslumbramiento: dos maneras inversas de embobamiento. Me refiero a la estructura de los seres mismos, sujetos a la tiranía de tener todo a la luz.

El primer inconveniente consiste en que nada resulta explicable; el segundo, en la imposibilidad de toda demostración y en general de toda ciencia formal; tercero, en la falta de intimidad e interioridad.

Lo que está a la vista no puede y no necesita explicación; lo indivisible (ἄτομον) la excluye positivamente. Sólo lo íntimo, lo que sacrifica su luminosidad a la posibilidad de constituir por dentro una cosa, lo que renuncia a la alteridad para enriquecer la unidad de otro, puede servir de base a un proceso de implícito a explícito, es decir, de explicación. Por parecida razón, en un universo de ideas radiantes, asomadas íntegramente a la superficie indivisible de su perfil, no cabe ciencia formal alguna que, por estructura, se sirve de lo indeterminado en cuanto tal.

Por fin: no es posible intimidad o interioridad entitativa donde no existe la posibilidad doble de velar y des-velar, de re-velarse. En el orden de las ideas platónicas no existen, pues, ni explicaciones ni ciencias formales, ni intimidad alguna. Solamente en el mundo sensible comienzan a tener sentido estas cosas, ya que lo material oculta, en algún grado, las ideas participadas; en rigor, no existe aún la explicación, sino solamente una "comparación" entre lo sensible y los modelos, un cálculo de distancias para apreciar lo que el εἴδωλον dista del eidos, el ídolo de la idea.

Mas no perdamos de vista que el tipo de explicación platónica —διαιρεσις κατα εἴδη; "dividir en átomos ideales"— reaparecerá muchos siglos más tarde en la ciencia; y como "plan" científico general se considerará el dividir hasta donde sea posible, aceptar como datos primarios los resultados de tal proceso (átomos, cuantos...) y estudiar las "relaciones" o uniones entre tales individualidades; es decir, mirar cada cosa "desde" las demás, nunca desde su interior.

Y siguiendo atentamente este proceso y plan científico presenciaremos un fenómeno extraño. A fuerza de dividir —sirviéndonos desde el vulgar cuchillo hasta el bombardeo por rayos o partículas especiales—, llegaremos en la física actual no a cosas indivisibles, tan duras que rebote y se melle el aparato divisor, sino a la "desaparición" de las cosas a dividir; nos sucederá no saber dónde está; o si hemos conseguido encerrarla bien, se nos moverá con una velocidad tal que nos será imposible echarle mano. Principio de indeterminación de Heisenberg en física.

Este principio me recuerda el sacrificio de Ifigenia: relumbrante cuchillo en mano convulsa de emoción; víctima bien atada y fija; golpe y desaparición misteriosa. Fulgurantes cuantos de luz lanzados por manos instrumentales, seguras de capturar el núcleo diamantino y primero de lo

físico, encerrándolo prisionero e inmoble entre las rejas de las coordenadas; y desaparición sorprendente y segura por una de dos salidas, por una de las dos magnitudes conjugadas.

El físico, ante tal fenómeno, se ha llevado las manos a la cabeza; no sólo en el vulgar sentido de la expresión, sino en el más profundo de preguntarse por la legitimidad de las ideas que desde la cabeza guiaban sus manos.

Conviene, pues, que tengamos a la vista diversos modelos y planes generales de constitución de las ciencias, para no desorientarnos ante tales cambio de estructura.

22. *El plural en las ideas.*

Toda idea que, según Aristóteles, se diga sin más y propiamente en "plural" (πολλαχως) es una idea interiorizada en los elementos que se digan en singular (μοναχως) o unívocamente; y, por tanto, tal idea resulta principio de explicación y de interioridad.

Entonces, la ontología cobra nuevo sentido frente a la óntica: y la palabra categoría adquiere su auténtica significación.

Lo explicaré brevemente y sólo en los aspectos que se refieren al presente intento.

Desde el momento en que la idea de ser, por ejemplo, se dice en plural, cada ser de los que se digan ya en singular la posee con inmediación entitativa, asimilada, interiorizada.

El ser de los seres ya no es una manera de unión de "el ser" con los seres, sino una manera de ser de los seres.

La expresión "ser en cuanto ser" —ὄν ᾗ ὄν— adquiere por vez primera su sentido: ver de qué manera cada ser se ha asimilado e interiorizado el ser. A este suceso trascendental

de asimilarse el ser por inmediación interiorizante en los seres se llama οὐσια, sustancializarse el "ser", ponerse como fundamento (sub-stare) (ὑποκειμενον) de los seres. Y a la inversa, substancializarse "un" ser es "apropiarse", por inmediación interiorizante, el ser.

Esta acepción aristotélica de sustancia no tiene sentido sino como evolución del problema ontológico en Platón. Sólo para quien comenzó poniéndose el problema de las relaciones entre el ser y los seres —distinguiendo el ser de los seres y uniendo el ser con los seres por modo de comunicación con alteridad—, puede tener sentido la expresión «το ὄν λεγεται πολλαχως», es decir, hablar de "el ser", así en singular, aunque no sea sino para repartirlo entre los seres, y proponerse como propia consideración ontológica de cada ser mirarlo como ser «ὄν ᾗ ὄν», y aun hablar de "el ser" de "los seres", y hasta haber formado el plural "seres" (ὄντα del singular "ser" ὄν).

¿Por qué causa no se ha de poder partir sin más de la pluralidad, como dato primero y primario, sin someter lo plural a la dependencia y predominio de un singular?

Quien comienza hablando de "el ser" es muy natural que ante los seres se plantee la cuestión de "el ser de los seres." Mas: ¿por qué no conmenzar hablando de las cosas, así en plural, sin ni siquiera hablar de la cosa en singular?

Unicamente cuando la evolución de la vida mental llegue a invertir la valoración explicativa entre singular y plural, pasando la primacía al plural sobre el singular (mentalidad positivista general), será posible hablar de los seres sin que el ser de los seres y el ser se presenten como cuestiones primeras y primarias.

Y será entonces la sazón histórica del nacimiento de una metafísica no-platónica y no-aristotélica, clima ideológico propio para el nacimiento de la física clásica y moderna.

La obsesión helénica por la primacía, entitativa y lógica, del singular llega hasta detalles gramaticales un poco raros para nosotros.

Por ejemplo: el neutro plural exige, de ordinario, verbo en singular. Ciertas pluralidades o multitudes son vistas, pues, ante todo, como ganados, bandadas, bosque; es decir, como aspectos totales con unidad de conjunto. De este punto he hablado largamente en mi trabajo *Interprétation historique de la logique classique et moderne,* cap. III, § 1º (Editorial Hermann, "Actualités scientifiques", 1940). Y este tipo de visión totalizadora determina, como he pretendido demostrar en el trabajo citado, la estructura de la lógica aristotélica.

23. *Plurales primarios.*

Vuelvo al tema concreto: el concepto de categoría en Aristóteles. Las categorías comienzan con el primer plural irreductible, cada uno de cuyos elementos es un singular definitivo y definidor.

Es sobremanera significativo en cada tipo de mentalidad dónde comienza el primer plural irreductible, cuándo y dónde surge la pluralidad ante el conocimiento y la acción.

Toda palabra es semántica, dice Aristóteles; mas solamente es apofántica aquella en que puede tener lugar la verdad y la falsedad: Ἔστι μεν πας λογος σημαντικος...: ἀποφαντικος δε... ἐν ᾧ το ἀληθευειν ἢ ψευδεσθαι ὑπαρχει. (Περι Ἑρμηνειας, cap. IV.)

Con términos de Husserl diría: toda palabra posee siempre una intención significativa; pero únicamente tendrá cumplimiento intuitivo (directo o inverso) si en ella se verifica o bien la aparición de la esencia de la cosa o bien su ocultamiento.

Pues bien: mientras una cosa es unitaria (vgr. Sócrates, tres, sol...), la aparición de su esencia (eidos) en la materia verbal puede pasar, en fuerza de una ley necesaria, de intención significativa a cumplimiento intuitivo; la esencia comienza por apuntar (σημαινειν), aludir, amanecer en las palabras para terminar en la ostentación plena y radiante de lo que es.

Pero si algo se dice y es en plural (πολλαχως) —como ser, primero, causa, uno...—, la materia verbal comienza por presentarse como "una", mientras no pasa de "aludir" (σημαινειν), de indicar con un gesto; mas al pretender llegar a cumplimiento intuitivo, a patentizar lo indicado, "la" palabra pierde su unidad verbal y se descompone en tantas cuantas son las cosas en plural irreductible. La nebulosa verbal —una como una nube— se deshace en gotas verbales cuando aparece resueltamente la pluralidad. La palabra "ser", por ejemplo, es "una" palabra mientras se contente con "aludir" a los tipos irreductibles de seres. Mas el singular deja su lugar al plural cuando se pretende explicitar la alusión, hacerla pasar de λογος σημαντικος a ἀποφαντικος. Entonces el plural entitativo resulta lo primario, tanto desde el punto de vista lógico como desde el óntico. Aristóteles dirá que en este caso se impone un recuento por términos inconexos —ἄνευ συμπλοκης. (*Categorías,* cap. II).

Digo "recuento por términos inconexos". Cuando recuento una reunión de hombres y digo: un hombre, dos hombres, tres hombres... recuento con términos conexos, bajo un aspecto unitario; recuento a lo unívoco, es decir, enumero. Mas al hallarme frente a un plural primario, tal como acabo de definirlo por la discontinuidad entre intención significativa y cumplimiento intuitivo, no cabe sino un puro recuento en que a cada cosa daré su nombre propio. Así, el plural primario y primero que se presenta, al explicitar "la" indicación contenida en "la" palabra ser, lo integraban, según Aristóteles,

los elementos sustancia, cantidad, cualidad, acción, relación, pasión, lugar, tiempo, posición, revestimiento. Nótese que se expresa bajo forma de recuento, y con términos inconexos, es decir, independientes entre sí, etimológica y realmente (ἄνευ συμπλοκης).

De parecida manera habrá que entender el plural primario a que alude el término "primero" (πρωτον), el término "uno"..

24. *Plural y categoría.*

Empero para que cada uno de los términos del plural primario sea, en rigor, categoría, es preciso que no se pueda ya decir él mismo en plural. Lo cual no quiere significar que no pueda hallarse en muchos y comunicarse a muchos; sino que si se comunica a un nuevo plural lo haga por vía de univocidad, es decir, se diga y esté en cada elemento de igual manera, que el λογος της οὐσιας sea el mismo ὁ αὐτος. Todos los elementos son entonces sinónimos.

En el caso del unívoco que aparece en muchos (hombre y hombres, animal y animales, sustancia y sustancias...) se da la posibilidad a priori de continuidad en el paso entre intención significativa y cumplimiento intuitivo: paso de aurora a mediodía.

Respecto del término "ser", las diez categorías forman "su" plural inconexo. Y este "su" indica la conexión necesaria entre el ser y los tipos primeros, primarios e irreductibles de ser; son "las" gotas de "la" nube.

La comparación de nube y gotas tal vez no dice lo suficiente. Más correcta sería la de líquido cristalizable en diversos tipos y el conjunto de cristales realmente salidos de él. La esencia del líquido se halla, por hablar así, en cada tipo de cristal, interiorizada, asimilada a las propiedades definidoras de cada uno de los tipos.

Ser, unidad, causa, primero, principio, elemento... no son conceptos o aspectos unívocos; menos aún, entidades ideales subsistentes en sí dentro de un cosmos inteligible; no son categorías, pero de ellas se hacen las categorías. Y así interiorizadas y asimiladas las nociones análogas en las irreductibles e inasimilables devienen principios de explicación, fundamento de razones, aspectos profundos (disimulados por los unívocos) a descubrir (ἀληθεια), a cuyo descubrimiento efectivo se dará el nombre de ciencia, de fundamentación racional.

Por el contrario: los aspectos unívocos, si es que se comunican a pluralidades inferiores (como hombre, a Sócrates y Platón...; como par, a 2, 4, 6...; como movimiento rotatorio, al de la tierra, sol, luna...), mantienen celosamente "su" unidad interna, su independencia entitativa. Y así, aunque parezca extraño, no son principios de explicación alguna en los elementos a que están comunicados. Sócrates en cuanto tal, en su singularidad y unicidad, no sólo no es entendido por medio de "hombre", sino que la univocidad de hombre estorba positivamente entender la Socrateidad, como lo común no aclara lo original. Por el contrario, las nociones análogas explican positivamente las unívocas; ser, unidad, causa, principio, primero, sirven para aclarar, desde dentro, qué es ser hombre, sustancia, vida...

Por tanto (y es afirmación fundamental para lo siguiente): "el número de nociones análogas es el número de principios internos de explicación científica de las nociones unívocas, que, a su vez, forman los plurales de elementos irreductibles a aceptar como puros "datos", sin posibilidad ulterior de explicación". Entre ellos no cabe sino diferenciar (διαφορα), hacer resaltar su oposición, su incomunicabilidad, su irreductibilidad mutua. O sea, el proceso diairético, mas no un proceso ex-plicativo intrínseco.

Es característico de cada tipo de vida intelectual el número de cosas que se presentan ante él como "dadas", como "da-

tos" (Gegebene) primarios e irreductibles entre los que toda faena científica se reduce a separar, dividir, hacer resaltar. En Platón, "todas" las ideas (y por tanto todos los seres) son "datos", forman una pluralidad irreductible, una multiplicidad primaria. En Aristóteles, no todas las ideas se presentan como datos; las análogas se presentan como interiorizadas "en" otras, que son las dadas, las irreductibles: las unívocas.

25. *Modelos de ciencias.*

Nos hallamos ante dos modelos generales para construir una ciencia o tratar científicamente un grupo conexo de objetos: el modelo atómico absoluto en que "todo" es "dado", en que lo primero y lo primario es un plural absoluto de elementos irreductibles e inexplicables, en que, por tanto, el único método científico es el de dividir y jerarquizar relacionalmente los objetos (método platónico, leibniziano y positivista moderno); y el modelo categorial, en que nada más un cierto número (número mayor o menor) de cosas, ideas, aspectos... es aceptado como "dato", como intrínsecamente inexplicable; siendo las demás ideas análogas, es decir, interiorizadas en las unívocas o irreductibles para proporcionarles un fundamento explicativo.

Ambos modelos son igualmente aceptables; mejor, no tiene sentido alguno ponerse la cuestión de la preferencia de uno sobre el otro; pues son estructuras anteriores a toda ciencia y que las hacen posibles. Es el tipo de vida el que elige, sin consultar a nadie, el tipo que le convenga para su trato con los objetos, para dar formulación intelectual a su sensación radical ante el mundo.

Tal preferencia es, por tanto, una cuestión de autenticidad vital. Cuando el tipo de vida cambia, le sigue el cambio correlativo de modelo científico. Por ejemplo: la física moderna vuelve al tipo de modelo atómico absoluto, abando-

nando el categorial de la física clásica. Así; el espacio y tiempo ya no funcionan, ni en la relatividad ni en la teoría cuántica, como categorías, sino como "datos" primarios de un plural primario que es la variedad (Mannigfaltigkeit) "espacio-tiempo"; la noción de cuanto de acción es otro plural primario en que se entran elementos irreductibles entre sí, como espacio, tiempo, energía; no siendo ya considerados ni el espacio ni la cantidad de movimiento, por ejemplo, como funciones del tiempo; o si queremos, ya no se proyectan todos los conceptos en uno, en el de espacio, que sirva como de principio de explicación de todos los demás. Preeminencia del medir en física clásica, contra la preferencia del puro contar que se insinúa en la física moderna. Cálculo infinitesimal contra cálculo de probabilidades.

Esta preferencia explica por qué la física moderna va resultando más un contar que un medir. Y por qué Leibniz es el maestro de los físicos modernos cuando quieren hacer filosofía de su ciencia (Reichenbach, Carnap, Russell).

La física clásica, por el contrario, está construída sobre un modelo categorial reducido en que sólo el espacio funciona como categoría, como fundamento intrínseco de explicación; mientras que los demás conceptos son explicados por él. Así, el tiempo no entra sino en cuanto espacializado, por su proyección en una escala; el movimiento es definido por el espacio y el tiempo, es decir, dos veces por el espacio; lo mismo la energía, la acción...

La fisonomía característica del tiempo, el aspecto típico con que se nos presenta la velocidad... no entran en física como fundamentos o motivos de explicación. No intervienen sino en la organización del cuerpo científico de la física, fijando sus partes o tratados "independientes", señalando las nociones o aspectos irreductibles. Una ciencia unicategorial en que todo se proyecta en una categoría (vgr. el espacio) y lo demás solamente entra en cuanto admita una proyección

o sombra típica en la categoría básica (sistema de coordenadas) es una ciencia sin estructura interna, totalmente homogénea. En rigor, la física clásica, o el conjunto sistemático y sistematizado de las proyecciones espaciales de todo lo real en el espacio coordenado, no debería tener "partes": cinemática, estática, dinámica, termodinámica, electricidad, magnetismo... O bien, la distinción entre estas partes de la física no puede ser mayor que la que existe en geometría entre las diversas clases de líneas y figuras contenidas en un sistema de coordenadas dado. No hay motivo matemático ni científico alguno para que las fórmulas en que entre la magnitud $\frac{1}{2}$ m.q^2 pertenezcan a tratado diferente que la fórmula $\frac{1}{2}g.t^2$.

Por tanto: el que una ciencia trate sus objetos con un sistema categorial (una, dos... n categorías independientes) o bien por un sistema de ideas atómicas, equivale, desde el punto de vista científico general, a considerar y ver las figuras o bien en sí mismas como objetos dados cada uno con su perfil típico (geometría atómica clásica), o bien ver de las figuras todo y sólo lo que se presenta al proyectarlas en un sistema de coordenadas, en un fondo geométrico (geometría moderna a partir de Descartes). En el primer caso, nada es construíble, nada admite una deducción objetiva a partir de una, dos... n categorías básicas; las figuras son "dadas" en su irreductibilidad visual, como algo hecho desde siempre y para siempre. No cabe consideración alguna funcional, sino clasificaciones y relaciones lógicas (tipo deductivo de la lógica helénica). En el segundo, todo es construíble, sirviéndose de las categorías propias de la ciencia.

Pero si se hace el balance total de las ventajas e inconvenientes de los dos modelos de tratar el mismo conjunto de objetos creería que da el mismo valor total. Quede aquí este punto como sugerencia a completar poco a poco. Mientras tanto remito al lector curioso a Cassirer *(Substanzbegriff und Funktionsbegriff).*

26. *b') Ausencia del concepto de sustancia en la caracterización por genealogía ideal.*

El problema de la unidad de caracterización.

Después de haber seguido a Platón en las seis caracterizaciones que da, por el método dialéctico, del sofista, y que van desde presentarlo como cazador y comerciante hasta atleta, médico del alma y mago o ilusionista, no puede uno menos de preguntarse: pero ¿qué es en definitiva el sofista?

Todas estas caracterizaciones —cada una, al parecer, completa e incomunicable con las demás (recuérdese la fuerza de incomunicabilidad absoluta, propia de la diaíresis kata eide)— ¿dan "una" sola caracterización total, expresan "un" solo ser desde distintos puntos de vista, o bien una de ella es la esencial, siendo las demás accidentales, secundarias, derivadas de la primera; o bien son todas independientes entre sí, unidas solamente por la unidad del material?

Pongamos la cuestión en sus términos propios: ¿cómo sabremos que el conjunto de caracterizaciones obtenidas por el proceso dialéctico —esencialmente plurívoco, como he demostrado— es compatible internamente y puede configurar y caracterizar "un" solo objeto?

¿No se excluyen tal vez alguna y todas las diversas caracterizaciones o, al menos, no darán un objeto oscilante, equívoco, inconsistente?

Falta en Platón la discusión de este punto fundamental. Y falta por un motivo: la ausencia del concepto aristotélico de sustancia, de ousía.

27 *El concepto de ousía.*

'Ουσια posee en la filosofía griega múltiples acepciones, conexas todas, que no he de explicar aquí. Algo queda dicho en I.b. Yo creo que en Platón tiene, como significado prin-

cipal, el de "ser por antonomasia", ser primario, ser simplemente, sin aditamentos ni recortes o calificativos (πρωτως ὄν, ἁπλως ὄν). Por eso Aristóteles, colocándose en este punto de vista, pudo decir «το πρωτως ὄν και ὄν τι ὄν ἄλλα ὄν ἁπλως ἡ οὐσια ἄν εἴη»: (*Met.* Z, 1028 a). Lo que traduzco: "sustancia es ser primariamente lo que se es, serlo simplemente; y no serlo calificativamente, derivadamente, con mezcla de otras cosas"

Alude Aristóteles a las teorías de su maestro. Sólo las ideas son ser por antonomasia; ya que cada idea es una unidad ideal (ἄτομον), irreductible a las demás (διαιρεσις); es ella pura y simple, sin mezcla ni ganga de cosas diferentes, principio de que pueden los demás —seres, ideas— participar o no; mas, independientemente de esta eventualidad ontológica, cada idea es ni más ni menos ella; y esta manera de ser de las ideas —ser cada una todo y solo ella y si los demás han de poseer algo de ella que sea ella el principio de tal participación— constituye el ser algo por excelencia, el tipo primario (πρωτως), simple y puro (ἁπλως) de ser.

La idea de hombre es el hombre bajo la forma primaria, absoluta, principial; mientras que los hombres lo son por comunicación, por calificación, sin consistencia óntica (recuérdese el texto citado para las relaciones entre τουτο y τοιουτον).

Aristóteles conserva esta misma norma para caracterizar las sustancias, sólo que intenta mostrar que las mismas cosas sensibles pueden llegar a ser algo primaria y simplemente y no tan sólo calificativamente, adjetivamente y sin fuerza; que lo que llamamos agua no es algo aguado, sino primariamente, simplemente, primeramente agua, por cuya participación otras cosas serán aguadas, como ciertos vinos o caldos; y no por participación de la idea subsistente de agua.

Y así afirma tranquilamente: «Δοκει ἡ οὐσια ὑπαρχειν φανερωτατα τοις σωμασιν». (*Met.* Z, 1028 b: 2-3).

"Donde aparece más claramente realizada la sustancia es en los cuerpos".

Al proclamar Aristóteles la sustancialidad de los cuerpos añade una precisión más al concepto platónico de sustancia que hará posible la univocidad de las definiciones: el aspecto de apropiación, de interiorización posesoria, de seguridad entitativa.

28 *Sustancia y apropiación.*

Voy a seguir brevemente esta evolución, siempre dentro del tema propio. La plurivocidad, esencial al método de caracterización por genealogía ideal, presenta las cosas, ideas o seres bajo innumerables aspectos, independientes entre sí. El problema de su unión mutua, de modo que resulte una unidad, real o ideal, se pone para Platón de manera muy diferente que para nosotros.

Podemos prever que mientras no se dé un sujeto (ὑποκειμενον) real o ideal, con estructura entitativa tal que se "apropie" los diversos aspectos caracterizadores, de tal manera y en tanto grado que el conjunto resulte ser un tipo primario de ser y no derivado o participado de otros, y además llegue a unificarse tanto internamente que sea lo que es por modo de simplicidad (ἁπλως), hasta llegar a este punto, el problema de la compatibilidad de caracterizaciones diversas y aun opuestas no adquirirá carácter "explosivo"; no será, en rigor, problema entitativo, amenazador de la constitución de un ser.

Platón puede tranquilamente caracterizar al sofista una vez como cazador y otras como comerciante; aunque para presentarlo bajo estos aspectos haya sido preciso tomar una vez una diferencia ideal; y otra "su" opuesta. Es como si para definir al hombre, usando del árbol de Porfirio, empleásemos una vez el género "viviente" y otras el de "no-viviente".

El sofista queda, pues, integrado al fin por caracterizaciones contrarias y mutuamente excluyentes. La explosión entitativa del objeto así caracterizado no tiene lugar porque no se da entre todos los aspectos una unión íntima en y por un sujeto que los haga "su esencia" (οὐσια). Por de pronto, en el mundo ideal, las ideas, en cuanto átomos ideales, no se unen entre sí sino por modos de comunicación que no atentan a su irreductibilidad mutua y unidad interna. Varias ideas unidas no llegan nunca a constituir una idea compuesta tal que en el nuevo compuesto no queden visibles las ideas elementales. La diaíresis o división esencial es siempre posible; más aún, es el oficio propio del filósofo, es decir, del hombre que ve y mira las cosas como son en su máxima autenticidad.

Al comunicarse las ideas al material no se dan tampoco sustancias. El agua no es agua, sino una cosa en que "el agua" está presente, que se asemeja a "el agua". El agua material es materia "aguada". Un objeto puede, por tanto, tener de vez múltiples calificaciones, opuestas entre sí: es una coordinación o sistema laxo de caracteres.

Y si se apuran las cosas, es posible afirmar que todo participa de todo. Platón niega, al parecer, esta consecuencia de su sistema. No todas las ideas pueden consonar (συμφωνειν) o comunicarse (κοινωνειν) a todas las demás. Pero creería, con todo respeto, que si Platón hubiese perfilado los "grados" de comunicación hubiese tenido que conceder que todas las ideas participan de todas las demás, aunque no sea posible hacerlo en el mismo grado de intimidad.

Esta idea general de la presencia de todo en cada cosa, guardadas las convenientes precisiones, es de abolengo clásico. Y por muy extraño que parezca, veremos que Aristóteles mismo la conserva.

En definitiva, no se expresa en ella sino la conexión del universo entitativo, tomada en serio.

29. *Masa y materia.*

Hay dos términos que caracterizan en Platón y Aristóteles la manera como veían las relaciones entre el material y las ideas: ἐγμαγειον y ὕλη. El material sensible se ofrecía a la vista de Platón como una masa a sellar (eso significa etimológicamente ἐγμαγειον) por las ideas; masa, cosa inerte, dúctil, tratable, que será configurada, modelada por el sello de las ideas. Por ninguna parte aparece algo así como un nacimiento, un surgir, un dinamismo interno de autounificación. Es claro que el material así concebido no puede apropiarse tan íntimamente las ideas que lleguen éstas a ser "su" esencia, su peculio entitativo, tan inalienable que el ser real sea primariamente y simplemente lo que es. En cambio, la palabra típica que con más frecuencia usa Aristóteles para designar el material real de que se hacen las cosas y en que se hallan las ideas es ὕλη. Hyle significa selva virgen, frente a δενδρον, que es un vegetal organizado, bien delimitado en sus contornos y funciones; materia es, pues, dynamis, confusión pujante, fermentación tumultuosa, nebulosa en trance de condensación entitativa, líquido en punto y proceso de cristalización. Y las ideas no son algo externo, un sello ideal; sino la misma realidad en cuanto término y bajo la forma que presenta en el término del proceso "interno" espontáneo, automotriz de cristalización, fermentación, condensación...

Las ideas platónicas han pasado a ser "gérmenes", potencias internas rectoras de un proceso. Mientras permanecen en estado de germen latente —en el doble sentido de ocultar y latir—, de potencia a presión, constituyen la materia (ὕλη) en sentido aristotélico, una materia dinámica; su simple evolución, actuación o trabajo interno (ἐνεργεια; ἐν, ἔργον), conduce sin más a una configuración (σχημα) o con-formación (μορφη) típica de la materia; la idea actúa en este estado de cosas como forma y da a la realidad una propia figura

(σχημα) que, como dije al hablar de la fuerza de la palabra σχημα, indica hasta externamente la posesión (σχειν), la apropiación, la captura o apresamiento entitativo de la idea en y por y de la materia. Por esto, puede decir Aristóteles que la forma es «σχημα του εἴδους».

Al llegar, por decirlo así, la idea germinal a hacer fermentar la materia o a hacerla cristalizar íntegramente, la realidad adquiere luminosidad, ostenta a plena luz, a la luz ontológica del sol, su ser; el germen interno oculto, latente presentemente, se re-vela —además de configurador, conformador, moldeante— como "visible", como capaz de volver la realidad autofosforecente. Entonces sabemos que tal germen es una idea (ειδος, ἰδειν).

Y por el mero hecho de poderse colocar en este punto de vista explicativo queda superado Platón. Que la realidad sea lugar de apariciones ideales no presupone ni prejuzga nada sobre la irrealidad de las ideas. Basta suponer que se dan en lo real gérmenes o potencias tales que por natural y espontánea evolución conforman lo real, y no terminan su desarrollo hasta sacar lo real a tomar el sol, hasta darle una figura visible. Un germen de luz hace todo lo que una idea platónica, más otras cosas que ellas no pueden hacer ni explicar.

La materia aristotélica no es, pues, algo inerte, plastificable, μμασσειν, ἐγμαγειον ἄμορφον, masa sellada; sino realidad pujante en la fase primera de ímpetu oscuro, de realidad tendencial no definida aún (δυναμις), de realidad en tensión expansiva y perfiladora, que aún no "es" nada de lo que "limita", de-fine, termina el ser. Así define Aristóteles la materia: «λεγω δε ὕλην ἡ καθ' αὐτην μητὲ τι μητε ποσον μητε ἄλλο μηδεν λεγεται οἷς ὥρισται το ὄν». (*Met.* Z., 1029 a; 20-21).

Para Aristóteles existen seres típicos, naturales: los seres físicos, dando a naturaleza el valor de espontaneidad en el

desarrollo de los planes esenciales del germen ideal intrínseco. Por eso el ser físico es, para Aristóteles, el que posee internamente las cuatro causas. Sólo en los seres artificiales las cuatro causas se hallan en diferentes realidades: la idea en el alma; el principio del movimiento y el fin de la obra, en las causas agente y final.

Si, pues, un ser tiene en sí mismo las cuatro causas, su modo de ser es el de "sustancia". Así lo afirma textualmente Aristóteles (*Físicos,* libro II.)

Tal espontaneidad e interiorización de todos los elementos hace que el proceso constitutivo de un ser sea "unívoco". La línea del desarrollo entitativo de una materia física arranca espontáneamente (φυσις es αρχη τινος); se desenvuelve según la idea inmanente (αἰτια του κινεισθαι), y termina por sí mismo (φυσις es ἀρχη του ἠρεμειν). Y Aristóteles, en la definición de physis, reduplica todo lo que es preciso para que no se dé una interpretación externa platónica del ser natural (καθ' αυτο, ἐν ᾧ ὑπαρχει πρωτως, μη κατα συμβεβηκος). El final del proceso se conoce, como ya dije (n. 1), empleando el criterio fenomenológico-eidético: la aparición de un eidos, de un aspecto total (Gestalt).

El nacimiento (φυω) de las cosas físicas (φυσικα) culmina en una aparición (ἀληθεια) eidética (εἰδος); y este proceso es "unívoco".

Cuando a una cosa le "nace" de esta manera una idea se dice que la "posee", que es su sustancia.

Esta caracterización del ser físico, del ser natural, guiará la técnica aristotélica de la definición, como voy a explicar, siguiéndose la univocidad lógica como expresión de la univocidad óntica de los seres que son lo que son de la manera más excelente, propia y segura: a saber, por interno nacimiento (φυσις).

30. *La unidad en los seres platónicos.*

Pero la pregunta inicial de este apartado, a saber, qué unidad pueden tener los seres platónicos, no está aún, ni aproximadamente, contestada. Hago aquí una indicación, pues la contestación definitiva exige otros muchos pasos preliminares, a tratar poco a poco.

Digo, empleando una metáfora, que el tipo de unidad propio de un ser constituído según el modelo platónico es el de un "nudo" categorial. La masa platónica tiene el poder de "atar" un cierto número de ideas, conservando éstas naturalmente su independencia óntica y su unidad interna absoluta.

Un nudo material sólo puede realizarse en un espacio que tenga, al menos, tres dimensiones. La materia no puede adquirir la unidad de forma de nudo sino dentro de un cierto número de ideas que le sirvan como de espacio ideal en que anudarse lo real.

Esto de nudo categorial se une muy estrechamente con el concepto moderno de región categorial y ontología regional. Sobrepasa, pues, el objeto inmediato de este trabajo.

Solamente indicaré aquí que el tipo de ciencia física moderna se aproxima en muchos aspectos al de ciencia constituída según el modelo de nudo categorial.

La física clásica, al igual que la física aristotélica de que proviene, es unicategorial.

Las diez categorías aristotélicas se dicen "sin conexión" (ἄνευ συμπλοκης); son primariamente diversas, forman un plural irreductible, con la terminología empleada hace rato. Y con todo, Aristóteles no deja a las diez categorías en su irreductibilidad, como haría naturalmente Platón, sino que convierte nueve de ellas en accidentes (συμβεβηκός, acompañantes).

31. *Accidente, verdad y sustancia.*

Voy a escamotear al lector el genuino concepto helénico de accidente, pues me llevaría muy lejos.

Su genealogía bastará para aclarar su estructura.

Las ideas platónicas, aun conservando celosamente su espléndido aislamiento mutuo, se comunican entre sí. Esta comunicación recibe las transcripciones de μεταληψις, συμμειξις, μεθεξις, συμφωνειν, συναπτειν...; es decir: un aspecto de "con" (μετὰ, συν), y otro de intimidad en la comunicación, que va desde el matiz de con-sonancia (συμφωνειν) por el de contacto (συναπτειν), por el de con-mixtión (συμμειξις), por el de co-posesión (μετα, ἔχειν), hasta el de conyunción, concaptura o apresamiento mutuo (μετα, λαμβανειν).

Ahora bien: la palabra "accidente" —en lenguaje aristotélico συμβεβηκος—, junta el aspecto de "con" (σύν) con el de andar (βαινειν): accidente es acompañante. La unión entre accidente y la sustancia parecería ser menos íntima que entre las ideas platónicas, si atendiésemos a la fuerza de los componentes verbales.

En el I, b he explicado por qué Aristóteles daba a la sustancia (οὐσια) el privilegio de ser ἀληθως ὄν, aquel ser que posee en monopolio la verdad, a quien pertenece la acción trascendental de descubrirse y de descubrir (ἀληθευεσθαι, sin pasivo): la sustancia no es descubierta por otro.

Digo, pues, que accidente es cualquiera realidad —débil o fuerte, primaria o secundaria ónticamente—, cuya "verdad" dependa de la verdad de otro; que inmediatamente o al cabo de unos pasos más, tendrá en sí mismo y para sí mismo el poder re-velador.

Los accidentes son cual los líquidos reveladores en fotografía: descubren la sustancia sin descubrirse a sí mismos: o si queremos, ponen a disposición de la sustancia su poder autorrevelador; o, por fin, la sustancia se apropia su poder

revelador para re-velarse a sí misma en aspectos que aún estaban ocultos.

Todo ser cuya verdad está al servicio de la verdad de otro es accidente; y al revés, todo ser cuya verdad se sirve de la verdad de otro es sustancia.

La distinción, pues, entre sustancia y accidente no es primariamente óntica sino fenomenológica; de suyo, en cuanto seres, medido el valor entitativo absoluto, no consta sin más que la sustancia sea más ser que el accidente. Lo que sí es cierto es que el accidente no puede hacerse verdadero a sí mismo por sí mismo, no es principio de φαινεσθαι, de presentar luminosamente (φαινεσθαι, φως) su logos (λογος) o esencia. Es, pues, inferior fenomenológicamente a la sustancia.

Y esta primacía fenomenológica de la sustancia posee tres aspectos: παντως ἡ οὐσια πρωτον, και λογῳ και γνωσει και χρονῳ (*Met.* Z., 1028 a, 31-33): preeminencia lógica gnoseológica y cronológica. Por ninguna parte aparece ninguna preeminencia estrictamente óntica. Las tres primacías se refieren, pues, al orden de la verdad; preeminencia en descubrir la propia esencia (λογῳ), en descubrirse al conocedor (γνωσει), y en presentarse a declarar ante un aparato numerador (ἀριθμος) en qué estadio (κατα το προτερον και υστερον) se halla su desarrollo interno (κινησεως).

Esta falta de prioridad óntica —o, mirado por el reverso, la igualdad de valor óntico—, es un resto de la irreductibilidad e igualdad de valor óntico de las ideas platónicas.

Recuérdese además el valor puramente fenomenológico de la etimología de la palabra categorías (Nº 21 a')

Aristóteles dice taxativamente: «ταυτα (a saber, το ποσον, το ποιον, το βαδιζον...: lo cuanto, lo cual..., lo caminante...; así en concreto) φαινεται ὄντα διοτι ἐστι τι ὑποκειμενον αὐτοις ὡρισμενον (τουτο δἐστι η σὐσια...) ὅπερ ἐμφαινεται ἐν τῃ κατηγοριᾳ τῃ τσιαυτῃ».

Todas estas cosas "se" aparecen como seres porque se da un cierto sustrato bien definido (la sustancia) que se aparece en la categoría correspondiente a cada cosa.

Así "lo cuanto" (το ποσον) "se descubre" (en voz media φαινηται) en su original manera de ser porque (διοτι) se da un sustrato bien definido, bien cerrado (ὅρος) que "se aparece" (también en voz media) en la categoría "cantidad".

Nótese la fuerza de las palabras φαινεται, ὄντα: "aparecerse como ser". Aristóteles explica en qué consiste ese aparecerse algo precisamente como ser; en aparecerse como sujeto (ὑποκειμενον) bien definido (ὡρισμενον); o, como dice líneas antes: en hacer aparecer algo como nacido de sí mismo (πεφυκος καθ' αὐτο), de modo que pueda serlo independiente de lo demás (χωριζεσθαι δυνατον) y bien cerrado sobre sí mismo.

Son, pues, tres los aspectos que algo debe presentar para que Aristóteles (y el griego en general) lo llame "ser" (ὄν):

a) condición de αληθεια, la verdad de sí mismo, ostentación luminosa de lo que es; ser es, en su primera dimensión, lucir y lucirse (φαινεσθαι, ἐμφαινεσθαι).

b) condición de naturalidad (φυσις); es ser quien es lo que ostenta por nacimiento, por autodesarrollo de un sujeto, de un fundamento interno (καθ'αὐτο πεφυκος; cf. la relación entre sujeto y naturaleza en los *Físicos*, cap. I, libro II: ὑποκειμενον τι και ἐν ὑποκειμενῳ ἐστιν φυσις ἀει). Ser es nacerse a luz.

c) condición de delimitación: el autodesarrollo debe culminar en constituirse en unidad tan bien cerrada sobre sí misma que pueda existir independientemente de lo demás χωριζεσθαι δυνατον. Ser es lucir como estrella solitaria; ser es nacerse a soledad radiante.

Algo, pues, será accidente si le falta una de estas condiciones. Ni la cantidad, ni la calidad... las cumplen todas.

Introduzco la terminología siguiente: es accidente todo lo que admita y en la medida que admita una proyección ontológica. Accidente es aquello que no puede aparecer sino en otro. En la proyección cinematográfica es la pantalla la que descubre los objetos y la que se descubre en ellos. En la proyección ontológica es la sustancia la que descubre los accidentes y la que se descubre en ellos.

Se trata, pues, de una dependencia fenomenológica; y no, de una dependencia óntica. Por eso, el término συμβεβηκος, acompañante, satélite, expresa suficientemente esta clase de subordinación, sin que sea preciso emplear otros más fuertes.

Pero nótese que las ideas anteriores no son sino un caso especial de un método o modelo científico general: el de proyección.

En la proyección conceptual se dará un concepto que haga de fondo, de pantalla, en el que aparecerán y del que surgirán los demás. Proyección fenomenológica.

En una proyección óntica se dará un ser constituído de tal manera que pueda funcionar como fondo o pantalla real: al entrar (συν, βαινω) otros seres en el cono de radiaciones invisibles que de él emanan (καθ'αὐτο πεφυκος) aparecen como seres (οντα) "de" tal ser, surgiendo la verdad de ellos en y de la verdad de él.

32. *Ciencia física unicategorial.*

Acabo de traer un ejemplo de este procedimiento general: la noción de accidente en Aristóteles; y, en general, la noción de categoría, de acusación pública.

Tiene, pues, perfecto sentido hablar de proyección categorial, de sistema unicategorial.

La física clásica está constituída según el modelo de ciencia unicategorial. El concepto, fondo de todos los demás, es el de espacio. El movimiento no será conocido ni utili-

zado en la ciencia física sino por su proyección en el espacio, por el "camino" recorrido. El tiempo no intervendrá sino por la proyección espacial y especial que den ciertos movimientos; la energía será en sí lo que quiera, mas su noción física se reducirá, tras algunos rodeos, a una proyección espacial.

El movimiento, el tiempo, la energía, la acción... aparecen como seres físicos, diré plagiando a Aristóteles, porque se da un fondo bien delimitado (el esquema de coordenadas) que hace aparecer cada una de tales cosas como una proyección espacial y se aparece a sí mismo en ellas.

La pregunta qué son en sí mismos el movimiento, el tiempo, la energía, el calor, la luz... cuando no han sido proyectados en el espacio, no tiene sentido físico; como no lo posee metafísico el preguntar qué son la cantidad, la cualidad, la acción... en sí mismas, mientras no se aparecen en la sustancia. Aristóteles dice que el accidente está muy cerca del μη ὄν, del no-ser, y de lo falso φευδες, de lo oculto y ocultante

De hecho, no define nunca la esencia de accidente, de ningún accidente, tomada en abstracto, como en sí y para sí, a la manera platónica de las ideas puras; cuando habla de ποσοτης, ποιοτης... remite inmediatamente al efecto que hacen en el sujeto, a la manera como la sustancia se aparece cuando ese abstracto, invisible, la acompaña. Además, no resulta nada fácil determinar qué significa un abstracto a los ojos de un griego. Quédese esta alusión en dos líneas.

Creo haber conseguido mi intento: explicar el carácter de unicategorialidad de la metafísica aristotélica y de la física clásica, como casos de un modelo general para construir ciencias.

Pero el método de proyección (uni, bi o pluricategorial) es uno de los métodos o modelos generales para tratar científicamente un conjunto de objetos. Ya nos iremos conven-

ciendo de que el objeto no determina unívocamente el modelo, un modelo de ciencia que le dé expresión lógica.

Los objetos no especifican los métodos científicos, sino los invariantes existentes a pesar del cambio de modelos científicos (Véase Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff).*

33. *Unidad de convergencia.*

Otro modelo científico general es el platónico. De sus características he tratado ampliamente. Una dificultad, entre otras menos urgentes, quedaba en pie: la del tipo de unidad de un ser constituído a lo platónico; es decir, el concepto de nudo categorial.

El de proyección conceptual es, de alguna manera, su reverso. Pero reverso no es lo mismo que negación, como reverso no es la negación pura y simple de anverso. Como en las monedas, las dos caras son diferentes y estrechamente unidas.

Para no hacer novela filosófica, género al que me siento a ratos muy tentado, me acojo al *Sofista,* de donde voy a sacar, como sobre modelo concreto, un calco de las líneas generales de un nuevo modelo científico.

Al terminar de hacer Platón el resumen de las seis caracterizaciones halladas para el sofista tuvo un momento de desorientación ante la variedad abigarrada (ποικιλια) de aspectos con que se presentaba el sofista (*Sofista,* 232 a).

Una cosa que tantas caras presenta (φαντασμα τουτο) no puede ser cosa sana (ὑγιες), entera, de robusta unidad.

Y la solución no va a ser elegir, por una razón o por otra, una sola caracterización, desechando las demás o como falsas o como accidentales, es decir, como manifestaciones unilaterales de la primaria y única verdadera; sino que Platón conservará todas las caracterizaciones —sean 2, 3, 4, o un

número cualquiera—, cada una en su irreductibilidad y con su originalidad, pero las hará converger, según los casos, en una caracterización central, de la que las demás serán en aquel caso elementos de la perspectiva total. A este procedimiento se dará más tarde el nombre de analogía de atribución.

La unidad de perspectiva salvaguarda, por estructura, la pluralidad dentro de la unidad. Caracterizar unívocamente un objeto será entonces hallar un centro ideal, presentando todos los demás aspectos en convergencia hacia él. Se da, pues, una dirección privilegiada en la explicación y constitución de las cosas. Los demás aspectos o caracterizaciones genealógicas, en Platón, están sometidas a una sola restricción: la de convergencia en una caracterización que hace de centro ideal.

Y digo caracterización central y no idea central. Una idea, en su espléndida soledad óntica, no sirve nunca de centro de convergencia respecto de todas las ideas. La irreductible originalidad de cada una no consiente ninguna subordinación perspectivística que afecte directa y propiamente a lo más preciado de una idea en cuanto idea: su visibilidad señera (εἶδος, ἰδειν).

Es, pues, preciso que un cierto número de ideas se hayan unido por alguno o algunos de los grados de participación —que es negocio óntico—, para que otros conjuntos de ideas puedan "converger" hacia el primero, ser vistas en orientación y con el escorzo que sea preciso para "ver" el objeto en visión unitaria, unívocamente caracterizadora.

Llamo "nudo" a la unidad resultante de la comunicación entre un cierto número de ideas, entendiendo comunicación en su valor platónico ya explicado: "unidad óntica e ideológica".

El término "nudo" corresponde a los términos platónicos συνδεω: atar, coligar y συνδεσμος; vínculo, lazo.

Conseguiremos, dice Platón al terminar la caracterizacion central y última (*Sofista,* 268 c), atar (συνδησομεν) al sofista, si vamos añudando (συμπλεξαντες) los hilos de todas las caracterizaciones desde el cabo hasta el comienzo (ἀπο τελευτης ἐπ'ἀρχην).

Caracterizar tiene, pues, para Platón el matiz de atar. Cada caracterización se presenta como un hilo ideal, como un collar de perlas ideales, de ideas atómicas; la diaíresis ha ido separándolas poco a poco, escogiendo y enhilándolas una a una desde la primera hasta la última para formar la sarta de una caracterización determinada.

Tejiendo todas estas sartas en red (συμπλεκειν) será posible encerrar dentro de ella el objeto caracterizado. Definición por caza (θηρευσις). Unidad en independencia óntica e ideológica dentro del complejo (συμπλοκη) central y unión de otros complejos en unidad de perspectiva es el modelo general de tratar científicamente el nuevo conjunto de objetos. Cada idea, por su estructura misma de unidad ideal pura, puede servir de núcleo para formar el nudo inicial que, a su vez, hará de centro de una perspectiva en que puedan entrar todas las demás. Plan monadológico. En este sentido estructural puro, la monadología no es una teoría concreta, únicamente aplicable o no a un conjunto determinado y único de objetos, sino un modelo general, un molde científico.

34. *Física moderna y plan científico monadológico.*

La física moderna, por ejemplo, se va constituyendo según el modelo monadológico. Con una alusión bastará.

La física clásica, como acabo de explicar, es unicategorial. Todos los conceptos no entran sino por su proyección en el espacio y no son considerados sino como modos, atributos, modelamientos intrínsecos del mismo espacio. En la

física moderna (relativista y cuántica) el espacio y el tiempo, las coordenadas y los impulsos, la energía y el tiempo (y en general las magnitudes conjugadas) forman un nudo, una variedad básica dentro de la cual no son reductibles unos a otros los elementos que la integran, sino independientes entre sí.

El espacio y el tiempo, por ejemplo, forman en la teoría de la relatividad un solo invariante. La física clásica parecería que respeta más aún su independencia, pues son invariantes aparte la distancia y el intervalo. Pero no pasa esto de ser pura apariencia. El tiempo no posee originalidad ninguna: entra por su proyección o sombra espacial.

La unidad del nudo físico relativista (der Weltpunkt) se halla expresada por la forma de invariante, transcripción de la independencia de tal unidad frente a la multiplicidad cambiante de sistemas de referencia; la irreductibilidad de los elementos integrantes del nudo tiene su transcripción en el tratamiento de las coordenadas espaciales como variables independientes y del tiempo como variable compleja, independiente respecto a las espaciales. (Lo mismo diría de las magnitudes conjugadas). Y con este nudo básico quedan anudadas muchas cosas que en la física clásica aparecían sueltas. Los tensores relativistas son más ricos en componentes que los clásicos, juntando aspectos que parecían irreductibles. Así se funden en un solo vector —impulso del universo— la cantidad de movimiento y la energía, entidades independientes para el clásico; y en un solo tensor, los componentes de las dos fórmulas de Maxwell, que expresan: una, la relación entre la corriente eléctrica y el cambio temporal de un campo magnético, y la otra, la no-fontalidad del campo magnético...

Este añudar un nudo otros complejos de nociones clásicamente independientes es hacer tal nudo de centro de perspectiva. Sería sobremanera interesante ir siguiendo a través de la física moderna este ensanchamiento del cono ideal que

parte de un nudo básico y va englobando y trabando cada vez más conceptos, más fórmulas.

Tal proceso de constitución de una perspectiva física no es solamente asunto matemático. Es preciso transformar hondamente las nociones clásicas para que puedan entrar a formar el nudo básico y los complejos anudados por él. En esta faena se halla la física moderna.

Como transformación del concepto de tiempo a fin de darle la independencia requerida para formar el nudo con el espacio sin espacializarse, citaré aquí, entre otros ensayos notables, el de Destouches.

El físico clásico, en cuanto físico, conoce el tiempo por la proyección espacial de un movimiento; espacialmente. Tal noción de tiempo no vale para el tiempo atómico. Destouches propone conocer el tiempo contando, midiendo aritméticamente. Tomemos, dice, un conjunto de elementos radiactivos; el tiempo se medirá por el número de átomos desintegrados. Se obtendrá así un reloj discontinuo que mide a saltos. Cada vez que un átomo se desintegre, el tiempo adelantará una cantidad fija. Como las desintegraciones no son regulares ni calculables, los intervalos entre dos desintegraciones serán desiguales, mirados desde el punto de vista de la física clásica; mas deberán ser tenidos por iguales en fuerza de la definición. En vez de conocer el tiempo "mirando" sobre el fondo numerado y continuo de un círculo horario, habrá que cerrar los ojos y conocer el tiempo atendiendo al tic-tac, al aspecto discontinuo y primariamente numérico, y dejar que el tiempo se cuente a sí mismo, sin intervenciones nuestras, a su paso; tal haría el tiempo en la desintegración de un cuerpo radiactivo.

Asegurada así la irreductibilidad entre espacio y tiempo, su unión en el invariante relativista da un συνδεσμος, un nudo; y no una proyección. Ofrecemos a cada cosa posibilidad de manifestarse a sí misma por sí misma; y no la forza-

mos a proyectarse en otra, tal vez heterogénea, como el tiempo sobre el espacio.

He indicado que el nudo relativista básico —el elemento diferencial de intervalo— era un nudo añudante. Su invariancia estructural impone hondas transformaciones a las leyes y estructuras físicas.

En la física cuántica moderna se da otro nudo más complejo y rico en elementos irreductiblemente unidos: el cuanto de acción de Planck. En él entran categorías geométricas (espacio, coordenadas...), cinemáticas (velocidad, tiempo...) y dinámicas (energía, cantidad de movimiento, masa...). El cuanto de acción hace además de centro, impone a todo la condición de cuantificarse según él.

De nuevo es preciso reformar todas las categorías físicas que en el nuevo nudo intervienen para poderlas unir sin proyección conceptual, salvaguardadora de su originalidad física.

Un indicio de esta necesidad impuesta por lo físico a la física son el principio de indeterminación de Heisenberg y la complementaridad de conceptos de Bohr.

Cuando tratamos todo lo físico unicategorialmente, proyectamos todos los conceptos, seres, fenómenos, magnitudes... en una sola cosa, en el espacio. Así la física clásica Toda la multiforme variedad del mundo se nos reduce a un hilo finísimo, infinitamente conexo y continuo. La faena de la ciencia física se reduce también a un coser y cantar. La unicategorialidad conceptual simplifica tan radicalmente las cosas, como la proyección en la pantalla simplifica en blanco y negro todos los colores; y en dos dimensiones, las múltiples del espacio.

De ello se sigue: *a)* la determinabilidad absoluta y en todos los órdenes de todo lo real y lo conceptual; *b)* el sinsentido de una complementaridad de conceptos (y cosas); donde no hay sino uno no cabe complementaridad alguna

que, por definición, incluye oposición de aspectos y unificación respetuosa de su irreductibilidad. Al contrario: en un nudo conceptual (o real) adquieren pleno y propio sentido la complementaridad y la indeterminación. Ambas cosas pueden servirnos de criterio para reconocer si el tipo de ciencia pertenece al de proyección o al de perspectiva centrada. En una ciencia constituída según el modelo unicategorial no tiene sentido una indeterminación; ya que las cosas no entran sino por su proyección en la categoría-pantalla. Así, para la física clásica, no resulta inteligible que la cantidad de movimiento, por ejemplo, sea incognoscible, mientras la cognoscibilidad de la posición llega a su máximo, e inversamente; ya que, en definitiva, todo es espacio o espacializado. Ni se puede decir que la cantidad de movimiento y las coordenadas sean aspectos complementarios, pues, en rigor, se han como espacio y proyección en el espacio, es decir, espacio mediata o inmediatamente.

Pero, desde el punto en que cesamos de exigir proyección categorial, las dimensiones o aspectos irreductibles de lo real recobran sus derechos. Nada tiene de particular que la tercera dimensión resulte irrepresentable e indeterminada en una proyección bidimensional, y que sea el complemento de las dos dimensiones, y que el tiempo exija ser tratado por métodos propios y originales.

Respecto, pues, de la manera y grado como dos nociones eran entendidas y se completaban en una proyección unicategorial, la manera de trato según la unidad de perspectiva hará aparecer algunas como indeterminadas y complementarias de las otras.

Habrá que admitir tantas nociones primeras y primarias cuantas entren en el nudo, sin pretender proyectarlas en una sola.

Desde este punto de vista, daría al principio de indeterminación de Heisenberg la siguiente formulación ontológica:

"dos magnitudes conjugadas no son proyectables sobre una sola categoría; si proyectamos una de ellas, a medida que la proyección sea más clara y distinta, la otra resultará tanto menos cognoscible en la pantalla unicategorial empleada. La incognoscibilidad o grado de indeterminación de una magnitud conjugada da el grado de su independencia óntica frente a la otra; y de ambas, frente a la categoría en funciones de pantalla".

Cierro aquí estas indicaciones, que se irán completando con ideas sucesivas.

35. *c') Colectivismo entitativo.*

Cada uno, uno, único

La propiedad de conexión entre todas las ideas platónicas, que hace de ellas un mundo inteligible, les impone, consideradas desde la vertiente entitativa, un colectivismo real.

En rigor, no se puede hablar en el sistema platónico de una idea, así en singular y en soledad absoluta; sino de "una de las" ideas que forman el "todo" absoluto que es el cosmos noetós.

Es muy diferente hablar de uno, dos, tres, algunos, muchos; y hablar de "uno de los" que entran en un todo, de "dos de los" que integran una perspectiva, de "muchos de los" que componen una jerarquía total. En este último caso los elementos deben ser codefinidos; uno no es lo que es, sino lo que es "con" otro; no son, sino con-son. El todo es ónticamente primario, y sin él son ininteligibles los elementos.

Empleando una fórmula que querría pasar de contrabando a las miradas de los gramáticos diría: en el universo platónico cada elemento es lo que es "con-siéndolo con todos los demás, y siéndolo en el todo"; y lo que está entre comillas forma una estructura unitaria.

Dejo al lector la apetitosa faena de hallar el sentido propio de cosmos y de cosmos noetós en Platón.

Aquí desarrollaré dos puntos:

ac') los conceptos de "cada uno, uno, único" en relación al ser y al no-ser.

bc') su subordinación al aspecto fenomenológico-eidético del cosmos inteligible.

La palabra "cada uno" no tiene ya la fuerza originaria del ἕκαοτσν griego. El ἕκαστον, por su derivación etimológica de εκας, expresa aún claramente el matiz de alejamiento o separación de. Platón, en el texto citado en el nº 19, pone en relación de codependencia entitativa y lógica ἕκαστον y παντα: "la manera más radical de hacer imposible la aparición de las ideas en las palabras es desconectar 'cada una de ellas' de 'todas las demás' ".

Así que la presentación de algo como "cada uno" es sólo posible por medio de una violenta desconectación frente a todos los demás, que son "todos" y no algunos en número cualquiera, porque hay un todo ónticamente primario que determina su número y sus conexiones (συμπλοκη) mutuas. Y domina tanto el aspecto total sobre las partes que al pretender desarticularlas en su individualidad, sea por una división o por una visión, resalta siempre el matiz de separación violenta, de des-coyuntamiento. Los elementos que de tales cortes —cognoscitivos o efectivos— resultan son a lo más "cada uno", ἕκαστον, uno de los que con otros deben ser todos los de un todo.

Y es claro que por diaíresis, por división y visión eidética, no se puede llegar sino a elementos de tipo "cada uno", y no al tipo de uno, ni al de único.

Uno, en su peculiaridad conceptual, es correlativo a muchos (ἕν πολλα), sin incluir ni excluir que el uno y los muchos compongan exactamente "todos" los de un "todo".

Unico, por el contrario, excluye positivamente toda relación a otros; y, por tanto, a todos los de un todo.

Pero siempre, para el heleno, un elemento dice una referencia más o menos próxima y clara a un "todo" final. La categoría objetal "único" no existe, en rigor, para el heleno.

La palabra más fuerte que conozco para designar "único" en griego es οἶος. Ella permite convertir, hasta cierto límite, a "uno" en "uno solo": al εἷς en εἷς οἶος; a dos en dos solos; δὺω οἴω; a uno entre muchos en uno solo, των οἶος (Homero).

Ahora bien: οἶος viene de ἴος, de ἵημι, disparar algo a lo lejos, despedir como una saeta: es decir, una cosa resulta única cuando se la arranca violentamente de un todo y se la dispara allá lejos (εκας ἵημι) como una flecha. En tal estado de soledad, de unicidad impuesta, la relación entre lo que ha sido hecho único (no digo lo que "es" único) y los demás que forman el todo se vuelve relación de lejanía (ἕκας). Se puede llegar a estar tan lejos que uno sea, respecto de su contorno, único; como Robinson era el único hombre dentro de su isla.

Si οἶος denota el llegar a ser único o solitario por salir disparado de la colectividad total, μονος expresa el modo inverso de llegar a ser único, o encontrarse solo; a saber, por quedarse quieto frente a los demás que se van o cambian (μονος, μενω).

En resumen: el concepto estricto de único no existe para el heleno. Entre único, uno, uno de los, cada uno de los que forman un todo, se da una gradación ascendente, dentro siempre de una conexión más o menos mediata, violenta, natural, que une un elemento a todos los de un todo.

Εἷς οἶος (o εἷς μονος) es una modificación violenta de εἷς (uno); εἷς es uno entre muchos, uno dentro de un plural (πολλὰ); el plural admite una amplificación, otro plural mayor (comparativo), πλειον. Mas el heleno no concibe que

se pueda aumentar indefinidamente, a capricho, un plural con cuantos elementos se quiera; no, el "más" culmina en un máximo, el πλειον en un πλειστος; y los tres términos πολυς, πλειον, πλειστος, designativos de la multitud en cuanto multitud, vienen etimológicamente de πλεον, lleno, completo (plenus); es decir, la multitud sólo puede aumentar según la idea o forma a llenar, según el plural que convenga al todo. La multitud integrante del plural "todos" es una función de "el todo" correspondiente.

La misma palabra πληθος (multitud) alude también a πληθω, llenar. Todo plural, toda multitud ha de converger en un todo.

Aristóteles pudo, pues, formar las expresiones unitarias καθ' ἕκαστον y καθ' ὅλον (καθολου): considerar o hacer destacar el matiz típico con que se presenta al conocimiento un elemento de un todo cuando se pretende verlo no como uno-de-los, sino como uno; entonces el todo, que es lo primera y primariamente dado a la vista total del heleno (1), aparece en cuanto todo, en cuanto unidad unificante, como tirando del elemento que se apartó (ἵπμι) o no sigue al todo (μενω), o que se va quedando más lejos de lo debido (εκας).

En el texto platónico citado en el nº 19, Platón trata a una idea como una-de-todas-las-ideas-del-todo ideal que se llama cosmos inteligible. Si, por un procedimiento para él desconocido, fuese posible separar un poco más una idea de todas las de un todo, dejando de ser ἕκαστον para transformarla en única, dice Platón que sobrevendría una ἀφανισις, una desaparición (ἀ-φαινησθαι) de todo el cielo ideal, la noche ideológica; hasta la "mudez" absoluta, para el hombre: δια γαρ την ἀλληλων των εἰδων συμπλοκην ὁ λογος γεγονεν ἡμιν.

36. *Cada uno, ser, no-ser.*

Pues bien: la idea de ser ha de presentarse para Platón —y así es de hecho— como una-de-las-ideas-del-todo ideal. Desde este punto de vista no goza de privilegio alguno frente a otra idea cualquiera; la de triángulo, por ejemplo, o una de las humildes enumeradas en el *Parménides*.

La idea de alteridad (ἕτερον) es otra idea entre todas las del todo ideal. Las ideas diferentes de la idea de ser serán, por tanto, no-ser; pues no es posible ser "diferente de" sin participar de la idea de alteridad. Así que en el sistema platónico no cabe caracterizar el no-ser sino por la idea de alteridad, como ἕτερον του ὄντος, como lo-otro-del-ser. De aquí que el no-ser se dé tantas veces cuantas son las ideas diversas de la idea de ser, miles de miles de miles de veces: «το ὄν ἀναφισβητητως μυρια ἐπι μυριοις οὐκ ἐστι. Y lo mismo cabe decir de cada idea respecto de todas las demás: "es de muchas maneras" y "de otras tantas maneras no es": τἀλλα καθ' ἕκαστον... πολλαχῃ μεν ἐστι, πολλαχῃ δε οὔκ ἐστι (*Sofista,* 259 b).

Tanto es así que Platón llega a decir que el no-ser tiene eidos, posee fisonomía y perfil propios, capaz de aparecerse a la vista mental; al menos, afirma Platón, que creía haber manifestado, en el diálogo dicho, la fisonomía ideal que le ha cabido en suerte al no ser: «ἀλλα και το εἶδος ὅ τυγχανει ὄν του μη ὄντος απεφηναμεθα» (*Sofista,* 258 d).

Efectivamente, dentro del orden de las ideas platónicas, la fisonomía del no-ser es la fisonomía de una idea cualquiera en cuanto otra de la idea de ser, mirada en sí o en otra tercera que de él participe. El perfil ideal de una idea mirada como una de todas las del todo ideal, es decir, dentro de la perspectiva cósmica de las ideas, y mirada como una de todas menos una de las ideas de dicho universo, aparece necesariamente como diversa. En el primer caso, la perspectiva ideal del todo se presenta sin huecos ni sombras; colo-

cados en una idea determinada, vemos la perspectiva total, en continuidad radiante. En el segundo, colocados en una idea, proponiéndonos verla como lo otro de la idea de ser (o como lo otro de otra idea cualquiera), la perspectiva ideológica total presenta una sombra: a saber, la ausencia de la luz aclarativa ideal que le daba la comunicación de la idea de ser. Por el mero hecho, la fisonomía de tal idea parecerá diferente en sí y respecto de todas las del todo ideal.

Si se permite una comparación diría que en el espectro de la luz de cada idea falta una raya cuando se mira como lo-otro de otra idea; y aparece una nueva raya cuando se la ve como participando de otra idea.

Por tanto: "ser" no se dice —para Platón y en general en un sistema no categorial o perspectivista— en plural (πολλαχως), sino en singular: ser es una de todas las ideas del todo ideal. Y cuando se da a participar —sea a otra idea, sea a la materia—, hace "uno o más de todos los seres que puede hacer"; y no es posible que haga un único, absolutamente único ser.

Así un "ser" cuerpo es "uno de los seres" corporales coposibles; un ser espiritual es uno de los seres espirituales coposibles; un lugar (un valor dentro de un sistema de coordenadas) será uno de los lugares coposibles; un electrón será uno de los electrones coposibles; una cantidad de movimiento será una de las cantidades de movimiento coposibles; y no, por ejemplo (valga para los demás casos traídos), la única cantidad de movimiento posible en un solo lugar y en un solo y único momento...

La categoría de "único" no puede existir en un sistema como el platónico.

He hecho, como quien dice nada, una aplicación de estas consideraciones a la física actual. La física clásica, y en su grado la metafísica, creían poder hablar de "único".

A la palabra único no es posible añadir, en rigor, ninguna partícula que la refiera a otro: es un sinsentido hablar de "el único" de, el único entre... Por el contrario, sería un sinsentido hablar de uno, sin tener que pensar, explícita o implícitamente, en uno de los que, uno entre todos los que... alguno de todos los que, muchos de todos, los demás que... A esta vinculación necesaria entre los elementos de un sistema perspectivista —modelo Platón— llamo colectivismo (óntico, ontológico, ideal, real...). Cuando, como sucede en la física actual, se abandona el modelo categorial a que pertenece el concepto de único, espontáneamente, sin consultar a los metafísicos se comenzará a decir: "ya no tiene sentido hablar de 'la' posición de un cuanto en un momento dado, sino del conjunto de sus posiciones coposibles"; o sea, carece de sentido hablar de la única posición de un cuanto y hay que hablar de una-de-todas las posiciones del cuanto coposibles en un momento dado, de todas las configuraciones coposibles... Y a su vez hay que hablar no de un cuanto (un fotón, un electrón, un protón...) como único en un momento y en un fenómeno, sino de uno de todos los cuantos coposibles a considerar simultáneamente según todas las características del fenómeno o problema.

Tratamiento "colectivista" en física moderna.

Introduzco el término "singular" para designar uno de todos los de un todo. Un singular será, por definición, uno de todos los de un todo, mientras que reservo el término de individuo para los elementos que posean un matiz de unicidad. Así tendrá pleno sentido decir que en la física moderna (y en el sistema ideológico de Platón) no hay sino singulares.

37. *Dos modelos de ciencia: según las categorías objetales.*

Una sutileza más, clave de interpretaciones históricas: son dos modelos diferentes de corte para hacer ciencias o tratar

científicamente los objetos (reales o ideales) el que exige que un elemento sea "uno de todos los de un todo" y el que se contenta con que un elemento sea "uno de".

Me explico: cuando un elemento ha de ser uno de todos los de un todo está sometido a la condición que llamé, en los números 5, 6, 7, de fenomenología eidética; el elemento ha de hallarse dentro de una pluralidad tal que el plural incluya el número necesario y suficiente de elementos para que en ellos aparezca un eidos, un aspecto total. La extensión está entonces subordinada a la comprensión y ésta determina el número total de elementos y a cada uno señala su oficio, su grado de distinción. El todo precede a las partes.

El proceso de ir siguiendo cada una de las partes, integrándola en el plural todos, o con las demás, posee un límite supremo que da sentido a la palabra "todos". Y cuando se ha llegado a presentar de esta manera a "todos" tiene lugar, entonces y sólo entonces, un suceso ideológico, la aparición de una idea. Hasta que el heleno la ve surgir ante la vista (eidos, idein) el proceso de numerar no ha llegado a su término, y sólo para dar posibilidad a tal aparición ideal tiene sentido el numerar, el dividir, el ordenar... Para Platón, el cosmos noetós, así, en singular, como aspecto unitario total, surge ante la vista (nóesis) cuando se hace un paseo ideal a través de cada una de las ideas (méthodos, metá, hodós, diá, logos), descendiendo (apóbasis) o ascendiendo (epíbasis) a la idea suprema desde las inferiores (átomon eidos). Lo que en y por esta pluralidad creciente se descubre (alétheia) es algo "único" (ὅλον, el solus latino): "el orden esplendente ante la visión extática" (cosmos noetós). Todo en unicidad, el y la.

Pero cabe un plan menos exigente: los elementos de la ciencia han de ser cada uno "uno-de-los"; mas sin exigir que el plural sea lugar de apariciones totales. Es decir, sin some-

ter la extensión a la comprensión, la pluralidad a la condición fenomenológico-eidética.

El recuento, la división, la localización y fijación de lo que "cada uno de los" elementos es resultan procesos sustantivos; tal vez, más faena de manos que de visión; mas lo que durante ellos se descubra es aceptado como científico sin esperar a que tal pluralidad desaparezca en cuanto tal para dar lugar a la contemplación de un aspecto total, único tenido por definitivo y científico.

Se podrá, inclusive, negar el valor científico de los aspectos totales (positivismo); y como es fácil llegar a sordo a fuerza de no querer oír, andan por ahí quienes analizan y fijan en placas las vibraciones del universo sin oír la música del universo.

El tacto se afina tanto más cuanto más se embotan la vista y el oído; y el tacto es el gran órgano de dominio de lo real. Gracias a estos magnánimos y valientes sordos y ciegos, que llamamos positivistas, el dominio de lo real va siendo tan hondo y seguro que los aspectos totales, las facetas ideales, las melodías lógicas surgen tan múltiples, tan ricos, tan deslumbrantes, que la vista mental de los filósofos de la ciencia, de los filósofos de la historia, no sólo anda extática, sino borracha de luz, ebria de ideales bellezas.

Por desgracia, el genio maléfico de Kant vertió insidiosamente unas palabras en los oídos, sentido no tan emborrachable como los ojos: "el sentido de las cosas no posee más que valor explicativo; mas no, constitutivo: no os fiéis de él para hacer metafísica". "La verdad óntica, la vanidosa ostentación de las cosas ante la vista extática (conformitas rei et intellectus) la podéis regalar y conceder a quien la quiera" (*Crítica de la razón pura*). "Pero hay una verdad transcendental, oculta fuente de la primera, en que el entendimiento funciona como manos, como una acción misteriosa (Handlung) que se llama síntesis trascendental. Y os aseguro que

quien aprende a hacer del entendimiento miron manos sutilizantes adquiere el poder de construir los objetos y entender las cosas por las condiciones de posibilidad de sus esencias."

Para Kant, la condición fenomenológico-eidética es un aspecto derivado y sin trascendencia científica.

La física moderna —la cuántica, sobre todo— se sirve del plan científico colectivista. Algo acabo de indicar. Y añado que el cálculo de probabilidades es el instrumento matemático natural para tratar las leyes y propiedades colectivas en cuanto tales.

Aquí me interesa hacer resaltar que se trata de un modelo científico general, aplicable por igual a seres y a ideas, a objetos físicos que a entes matemáticos... El tipo de vida de cada época es el que lo elige para dar forma científica a su sensación radical y original ante el mundo, o bien lo desecha para adoptar otro.

38. *Modelo unicategorial y categorías objetales.*

De otro modelo, empleado históricamente, voy a hablar: del modelo unicategorial en relación a los conceptos de único, uno, uno de los..., algunos de todos los de un todo...

Aristóteles inició declaradamente su uso.

La fórmula típica del modelo colectivista es: "uno de todos los de un todo". Se tratará, por ejemplo, al aspecto "posición" según este modelo si no se da o no tiene sentido la frase: "la" posición de "este" cuerpo; siendo necesario hablar, por el contrario, de "una de todas las posiciones coposibles de uno de todos los cuerpos codefinidos simultáneamente por un conjunto de condiciones", etc.

Se puede, pues, atentar contra el colectivismo de una manera tan discreta como la siguiente: disminuir el número de las cosas que deban tratarse en plural colectivo.

Todos los aspectos que para Aristóteles se digan πολλαχως, en plural, son otras tantas reducciones del colectivismo. Ser, unidad, causa, principio, continuo, sustancia... ya no son "una de todas las ideas del todo ideal que es cosmos noetós". Se hallan, como expliqué (21-25), interiorizados en otros aspectos, sin alteridad, sin formar con ellos pluralidad. El "ser" no es, por ejemplo, "uno de los aspectos" o ideas constitutivas de todas las demás cosas del universo entitativo; pues no posee unidad propia ni en sí y para sí ni en los objetos a quienes se comunica. Se identifica con ellos, se hace de ellos, no forma número alguno con ellos; por eso no se puede hablar de "el ser", como de "uno de los...", así, dentro de un plural colectivo.

En general: el método unicategorial de proyección de todo en una categoría constituye un atentado contra el colectivismo.

En Aristóteles, el colectivismo queda circunscrito, como voy a decir, a dos condiciones esenciales: al género y a la diferencia específica. Es claro que la noción platónica de no-ser deberá cambiarse radicalmente desde el momento en que "el ser" deja de ser "una de todas las ideas del todo ideal". El no-ser, en cuanto lo otro del ser con su cara propia e inmediatamente recognoscible por la vista, no puede continuar así ni en el mundo de las ideas ni en el de la vista ideal (nóesis).

Interiorizado el ser (y lo mismo diría de las demás nociones que se dicen sin más e inmediatamente en plural) habrá que dar nueva caracterización al no-ser.

Sin pretender fijar el sentido primario de la palabra verdad (aletheia) y falsedad (pseudos) en Platón y Aristóteles, creo que el lector se contentará aquí con una alusión.

En el universo ideal de Platón todos sus elementos se hallan por estructura a plena luz, totalmente descubiertos en sí y ante una vista en el acto único y propio de estar

abierta hacia ellos; los elementos son las ideas (eidos), lo visible, lo de cara radiante, las estrellas ideales, cada una con su luz propia esencial siempre encendida; y el acto de visión correspondiente es la visión extática, de intuición encandilada y prisionera ante tales y por tales deslumbrantes entidades (nóesis). Cada una de estas estrellas ideales posee, además de su luz esencial, la que le viene de su comunicación con las demás.

Así que la verdad, el autodescubrimiento ante el universo de lo que la idea es, es un hecho, un factum transcendentale, algo esencial, algo presente desde siempre y para siempre.

Por tanto, la falsedad no habrá de consistir en un ocultamiento —malicioso o no— de lo que la cosa es, sino en la manera típica como se presenta el no-ser en los miles de miles de veces como es (véase lo dicho sobre la fenomenología del no-ser, nº 36) o en el aspecto que presenta el aspecto ideal de una idea cuando aparece sin la raya correspondiente a la comunicación de aquella idea respecto de la cual se dice que no-es.

Parecería, de consiguiente —dentro de un sistema colectivista—, que un elemento debiera presentarse sumamente como es, ni más ni menos de lo que es en sí, cuando está sumamente falso, cuando se ofrece de tantas maneras y tantas veces como no-ser cuantas son las demás ideas de que puede o ha participado. Sólo entonces su espectro ideal es monocromático; sólo en este caso la nóesis, la vista ideal, ve su propia y única esencial luz. Así que falso no puede significar sin más en Platón (y en los sistemas de estructura colectivista total) oculto, disimulado, velado; sino, en algún aspecto, patencia, descubrimiento del no-ser de una cosa; o descubrimiento de la fisonomía típica de una cosa cuando se la mira como lo otro de todos o de algunos de los demás que integran todos los de un todo.

En este caso se puede hablar de un cierto encubrimiento de lo que una cosa es por lo que no-es; como si dijésemos que en el espectro de una molécula se halla oculta "la" raya de uno de sus átomos. No es que no sea o esté visible, sino que la miramos no en sí misma o dentro del espectro de emisión en que aparece ella y sus rayas correspondientes, sino en el negativo, por así hablar, de absorción en que quedase una sola raya resaltando frente al negro de todas las demás. Entonces aparece como solitaria, como privada de la compañía de luz de las demás, es decir, como "sin" su auréola de luces; y, por tanto, como oculta en algún sentido, disimulando su conexión necesaria con las demás, esencial en un sistema colectivista.

La falsedad no puede, pues, incluir otro ocultamiento que el de la conexión de una cosa con todas las de un todo a que debe siempre pertenecer; falso es, pues, lo solitario; y lo es en el grado en que "aparece" como solitario. Lo único sería, según esto, lo sumamente falso.

Cuando uno es lo que es dentro de una colectividad, separarlo de ella es falsearlo, atentar contra su mismo ser.

Podemos, pues, caracterizar la falsedad en un sistema colectivo con las palabras ya citadas de Platón (19): aletheia es ser al descubierto lo que se es, es decir, aparición esencial (phainesthai); falsedad (pseudos) es ocultamiento o desaparición de la patencia de una cosa (a-fánisis, a-faínomai); y esta ocultación sólo tiene lugar y consiste solamente en separar (dialyein) cada una de las cosas (hécaston) de todas las demás: (apo, pánton). No es, por tanto, que algo se oculte a sí mismo por sí mismo o por algo de él en él. Ni la verdad ni la falsedad son aquí atributos propios primariamente de cada cosa (idea, ser...), sino atributos de cada uno de los elementos en cuanto son uno de todos los de un todo. De lo dicho se seguiría que el proceso de interiorización entitativa, característica de un plan científico unicategorial, será, por

simultánea necesidad, un proceso de interiorización de la verdad y de la falsedad.

La verdad llegará a ser descubrimiento de una cosa por sí misma y de sí misma; y no, descubrimiento de una cosa por y en medio de todas las demás de un todo del que ella es una de las...

Gradualmente el verbo aletheúein comenzará a usarse en voz media, eliminando la pasiva: el descubrirse "por influjo", compañía, comunicación de otros o de todos los demás.

La verdad llegará a ser una "propiedad" privada de la ousía, del ser con poder posesorio; del ser, amo único de lo que es (esencia) y de la ostentación de lo que se es (verdad).

La sustancia (ousía) es el ser que se ha metido el sol en el bolsillo.

A la interiorización de la verdad en la sustancia responde la interiorización de la falsedad.

La verdad ya no es primariamente la patencia del mundo ideal en cuanto todo visible, y de sus partes e ideas en cuanto que cada una es "una de todas las de tal todo"; sino verdad es la patencia de una cosa que esté constituída según "la única" manera de ser, primariamente y en posesión privada y exclusiva, lo que se es.

Cada sustancia es, en el aspecto en que es sustancia, "única"; y su verdad o manera de patentizarse y sacar a la vista lo que es es también un proceso interno, propio y original.

A esto se llamará ser en sí y para sí.

La falsedad consistirá, por tanto, en no manifestarse a sí mismo: sea por un motivo de estructura interna o por interposición de otra cosa; o en manifestar otra cosa de lo que se es, es decir, no manifestar la esencia, lo poseído en privado y en monopolio, sino aspectos inesenciales; o en manifestarse por otro en vez de manifestarse en otro; o en manifestar a otro en vez de manifestarse a sí mismo; etc...

En el primer caso, falso equivale a oculto, disimulado, encubierto; lo que es una "privación", ya que toda sustancia, por estructura, posee la verdad, el poder de autopresentarse a la manera más inmediata y clara de conocer: a la visión. La voz media pseudesthai, re-celarse, encubrirse, falsearse, adquiere entonces su propio valor. Hay cosas que pudiendo manifestarse a sí mismas por sí mismas no lo hacen por un motivo interno: así toda sustancia intelectual puede dejar de manifestarse a sí misma en la materia de las palabras. Las palabras quedan entonces oscurecidas, se reducen tal vez a pura corriente verbal unida por los mecanismos de la gramática. La palabra no es entonces logos, lugar de aparición de las ideas. La palabra está falsa, positivamente, por ausencia de la luz ideal que la mente ha guardado en sí misma para sí misma.

En el último caso, falso significaría falsario; el falsario emplea el valor patentizante de una cosa en manifestar otra; convierte la verdad de reflexiva en íntegramente transitiva. Digo íntegramente, pues cabe el caso de ayudar a otro a manifestarse a sí mismo por sí mismo: verdad imperfecta, dependiente de otro. Caso de ayuda o remoción de obstáculos a la automanifestación. Así el bombardeo por radiaciones Roenntgen colabora a la verdad de las estructuras internas del átomo, a la manifestación de sus estratos electrónicos, siendo, en última instancia, el átomo mismo el que se manifiesta a sí mismo por sus radiaciones. La causa agente no es aquí un falsario.

En cambio, hay que llamar falsario al que emplea el valor patentizador del cobre para manifestar el oro inexistente.

Entre falso y simplemente falsario se tiende una escala de matices, como falseado, emboscado...

Lo que aquí me interesaba hacer resaltar es el nuevo matiz reflexivo, interiorizado, que adviene al concepto de

verdad cuando ser es serse, poseer lo que se es, ser en sí y para sí. La verdad está entonces "en" el ser y "para" el ser.

La interiorización del valor manifestativo de las demás cosas en la sustancia se obtiene por proyección de su verdad en la verdad de la sustancia. Todas las cosas que pueden ser proyectadas en la sustancia se llaman accidentes, como expliqué (n 31).

La sustancia no sólo es sol, sino que hace de las antiguas estrellas (de las ideas) planetas, obligándolas a girar a su derredor, acompañándola (συμβεβηκος) y sirviéndola de espejos para manifestar sus propias interioridades. Pero siempre, tanto en el concepto de sustancia como en el de accidente, advertiremos la tendencia anticolectivista, unificante, unicista.

¿Hasta qué límite reduce Aristóteles el colectivismo?

¿Hasta qué límite es capaz el método de proyección unicategorial de reducir el colectivismo entitativo y conceptual?

Se trata aquí, en realidad, de otro modelo general para construir ciencias: metafísica, matemáticas, física...

Vale, pues, la pena de dedicarle capítulo aparte.

Los textos aristotélicos colocados como lema en la Introducción general (§ 1) van a obtener, por fin, su propia y plena explicación. Lo dicho hasta aquí les servirá de marco y de fondo de contraste.

De las cinco palabras griegas, esfinges en desierto de papel, tres han dicho ya su secreto: καθολον, καθ' ἕκαστα, ἐπιστημη.

A las otras dos, ὁρισμος, ἀδιοριστος, creo que será posible hacérselo declarar colocándolas en aquel ambiente de ideas que vibran al unísono con las que ellas, al hacerse de sonido logos, han aprisionado.

CAPITULO II

MODELO ARISTOTELICO DE CIENCIA

LEMA

1) "El idear y el saber pueden alcanzarse por cualquier método, con tal que permita conocer principios, causas o elementos.

Porque entonces precisamente estamos ciertos de conocer cada cosa en su peculiaridad cuando conseguimos penetrar las causas, sobre todo las primarias; y los principios, en especial los primeros; y llegamos hasta los elementos mismos.

Es evidente, por tanto, que, respecto de la ciencia sobre las cosas físicas, habrá que intentar ante todo precisar lo concerniente a los principios.

2) Mas, por una parte, el método natural procede de lo más conocido y claro para nosotros a lo más cognoscible y patente por su misma naturaleza; ya que no coinciden lo que para nosotros resulta inmediatamente cognoscible y lo que lo es simplemente.

Es necesario, pues, según esto, encaminarnos desde los aspectos de suyo menos manifiestos, pero que lo son más para nosotros, hacia los más claros y cognoscibles por su naturaleza misma.

3) Ahora bien: para nosotros lo primeramente claro y manifiesto son, sobre todo, los compuestos; y solamente más tarde, partiendo siempre de éstos, y sirviéndonos de la división, llegan a hacérsenos cognoscibles los elementos y los principios.

4) Por estos mismos motivos habrá que proceder desde los aspectos universales a los particulares; porque, aun para el conocimiento sensible, el aspecto de 'todo' resulta más cognoscible, esto por una parte; y, por otra, lo universal es una cierta manera de 'todo', ya que abarca en cuanto universal muchas cosas.

5) Esto mismo sucede, en algún modo, a los nombres respecto de su definición lógica. El nombre la indica en bloque y sin delimitación precisa, así el nombre círculo respecto de la definición de círculo; mientras que la definición articula y delimita tal bloque en sus partes correspondientes" (*Físicos,* libro I, cap. I).

Palabras fundamentales y típicas

a) ὅλον, συγ-κεχυμενον.
todo; con-fundido.

b) καθολου, καθ' ἕκαστα.
según "todo"; según cada uno de todos los de un todo.

c) ὁρισμος, δι-ορισασθαι, περι-λαμβανειν.
definición; definir; comprehender, perfilar.

d) εἰδεναι, ἐπι-στασθαι.
idear; saber en firme.

39. *La función indicativa.*

En el repertorio de frases técnicas de la metafísica de Aristóteles ocupa un lugar central la famosa: το τι ἦν εἶναι, correspondiente al concepto central de ousía: de ser propietario.

Voy a desmontarla y reconstruirla pieza por pieza.

Parece, a primera vista, a una vista atomizante y divisora sin tino, que incluye cuatro elementos: το, τι, ἦν, εἶναι.

Mas esta división, y la pluralidad resultante, no son vitales, no tienen sentido. Es un simple cortar y sajar; y no un dividir para caracterizar. Digo, pues, que en το τι ἦν εἶναι se encuentran tres estructuras parciales:

a) το, la función indicativa.

το (lo) no es un puro y simple artículo determinado. En el neutro το se ha conservado la fuerza demostrativa que tiene el artículo en los clásicos primitivos; por ejemplo, en Homero.

«το» es "lo", más "esto"; «το» es "esto precisamente" que estoy en este momento señalando o que se está destacando a sí mismo frente a lo demás. Junta, pues, en uno estos tres matices:

1) el de *determinación* concretiva frente a una variedad de circunstancias o posibilidades; así, el artículo "el" en "el hombre" determina, frente al artículo indeterminado "un hombre", un hombre concreto, único que reúne él solo un conjunto de circunstancias. El artículo determinado tiende a convertir la unidad colectiva de un objeto en unicidad: hace de un hombre que es "uno de todos los de un todo" (local, social, temporal...) un hombre '"único' en algún aspecto. "El" amigo que encontré ayer en el paseo no es uno de los amigos encontrados en el paseo, sino el único que tuve el gusto de encontrar.

Por tanto, la abundancia consciente y sistemática de artículos determinados en cuanto determinantes es un síntoma gramatical de cambio de modelo general para tratar los objetos; de plan colectivista a proyección conceptual, de "uno de todos los de un todo" a único.

2) el matiz de *mostración* (no emplearé la designación gramatical de demostración para reservar a este término su valor estrictamente filosófico): el griego "lo" es un "este".

El griego puede reforzar el artículo con el aspecto mostrativo; así dirá ὅδε, ἥδε, τοδε: "éste precisamente que está aquí"..., etc.

No sólo, pues, el artículo determinado determina y señala dentro de una colectividad uno de sus miembros, como el único a considerar; sino que alude a una manera especial

de designar que de suyo no pertenece a las maneras propias como se puede hacer destacar un elemento especial dentro de una colectividad. Los amigos de una persona determinada forman una colectividad de la que cada uno de ellos es uno de todos los de un todo. Uno de tales amigos es "el" amigo que he encontrado esta tarde en el paseo; y "el" tiene la fuerza de "el único". Pero podrá suceder que no sea él el que precisamente me convenía y que no pueda decir: a "este" precisamente buscaba para darle una noticia, pedirle un favor, presentarle a una tercera persona.

La fuerza de "este" (de este reforzado por un precisamente) consiste en caracterizar a "el" amigo no por una de las maneras propias de hacer resaltar a uno de todos los de un todo dentro del todo y entre todos; vgr., por ser el único que me ha saludado esta tarde en el paseo, sino por una manera extraña e independiente, por ejemplo, porque "el" amigo era precisamente el único entre todos los amigos que deseaba conocer a una tercera persona, o a quien tenía que dar una noticia personal...

El artículo con fuerza de "este" diré que muestra por un distintivo.

3) El artículo bajo su forma neutra de «το» (lo) sirve para abstraer, separar, sustantivar cosas o aspectos que en la corriente del lenguaje no ejercen funciones sustantivas ni poseen consistencia propia. En castellano, el artículo neutro da este matiz de sustantivo, de subsistencia —más o menos abstracta— a las palabras que no presentan la forma propia de un abstracto. Así; lo hermoso, lo justo, lo dicho, lo inmoble, lo físico, tienen el matiz de independencia y separación de un abstracto, como la bondad, la justicia, la inmutabilidad, la naturaleza... sin su idealidad o puridad. El "lo" independiza y separa un concreto de su ambiente, sin elevarlo al reino inteligible de las ideas puras.

Resumo: la partícula «το» (lo) posee la función indicativa, caracterizada por los aspectos de designación unicista (recuérdense sus límites según el nº 35), por un distintivo, con sustantivación.

No es preciso añadir que tal manera de presentar las cosas, de suyo conexas entre sí real o idealmente, se ordena a que sean vistas como átomos ideales, sueltos; es decir, predominio de la intuición sobre el pensamiento en forma continua (discurso, deducción, explicación...).

En una fundamentación formalista de la ciencia desaparecerá la función indicativa de toda partícula. Así sucede en la logística moderna, por ejemplo. En cambio, es imposible eliminar de las ciencias físicas toda función indicativa, más o menos compleja. El uso del artículo reaparece. Se hablará de "el" punto del espacio en que se encuentra "el" electrón en "el" momento dado; etc. Y la partícula "el" significará: que es "el" y no otro de los demás que tal vez son coposibles en un dominio, el que está en éste y no en otro de los demás puntos del espacio... Se llegará a exigir o admitir la posibilidad de "ver" un elemento solo, adquiriendo pleno sentido ante la vista (humana o instrumental) la frase: "el" electrón que acaba de transformarse en "el" fotón por el fenómeno fotoeléctrico... (Física clásica).

Y se pretenderá exigir o creer posible una indicación con sustantivación concreta: hablar de "el " átomo, de "el" fotón, de "el" sistema solar, de "el" gas... como si átomo, fotón, sistema solar... fuesen entidades sustantivas, perfectamente indicables en sí mismas; y no, entidades colectivas en que no quepa, por ejemplo, sino la designación global: el electrón "a" es uno de los que forman tal nube..., sin admitir designación por distintivo y con sustantivación.

La física cuántica rehuye el empleo del artículo determinado; en vez de "el" usará el "uno de los". La posibilidad de indicación, de señalar con el índice, desnudo o vestido

del dedal de un instrumento, queda tan reducida que sólo comienza a tener sentido físico cuando se trata de grandes cuerpos, en el dominio macroscópico: de una nube de electrones, de la tierra, del sol, del sistema de la vía láctea... Las relaciones de indeterminación de Heisenberg se desvanecen, y resulta entonces posible señalar determinadamente y hablar con sentido experimental de "el" sol, de "el" sistema solar... Exagerando un poquito diría: que la física cuántica no puede usar el "el" hasta que la cosa puede ser señalada con el dedo

Comienza, pues, empleando el artículo indeterminado "uno" en su sentido de uno cualquiera de los que forman un colectivo; "cada uno" de los elementos de tal colectivo no es nunca designable con "el". Solamente cuando el colectivo resulta muy dilatado y muy numeroso monopoliza el artículo "el" con su valor indicativo. Carece de sentido físico hablar de los cinco electrones de este átomo, ya que tal átomo no es perfectamente indicable; no es "el" átomo, sino uno de los...

Por tanto: precisar los diversos matices que tiene el artículo no resulta pura sutileza verbal, sino índice delicado de la estructura misma de la ciencia.

Con lo dicho tenemos varios modelos científicos generales desde el punto de vista de la designación o indicación de los objetos a tratar. La física clásica, la metafísica escolástica y la leibniziana —por no traer más casos—, tienden y exigen la plena forma indicativa en todos sus matices.

Tal vez fué Aristóteles el que introdujo en la filosofía el uso sistemático de la plena función indicativa.

Tenemos un síntoma verbal: la abundancia de la partícula το (en su forma neutra, aislante), con los refuerzos sabidos τοδε, τοὐτο y con otros más sutiles; vgr., la reduplicación del artículo en las definiciones, es decir, en el proceso indicador por antonomasia.

Estudie el lector curioso la estructura de las definiciones que dió Aristóteles de los objetos primarios en filosofía, es decir, de los que merecían ser "indicados", señalados a la vista mental: naturaleza, lugar, tiempo, sustancia, movimiento..., definiciones en que entra y abunda el artículo determinado, el demostrativo, las palabras que indican la posibilidad de una intuición, de tocar con el rayo visual el objeto delimitado, separado de los demás por la de-finición.

Vayan dos definiciones como ejemplo: το του περιεχοντος περας ἀκινητον πρωτον τουτο ἐστιν ὁ χρονος.

Partículas indicativas: το, τού, τουτο, ὅ. No se puede dejar ninguna para entender la fuerza de una de-finición, que es la manera de presentar un objeto de manera que aparezca como "el" objeto, como "el" tipo y modelo por antonomasia (κατ' ἐξοχην; ἐξ, εχειν: salirse de, mantenerse fuera de una colectividad, singularizarse...).

No se puede comenzar una definición a lo aristotélico diciendo, por ejemplo: lugar es, sino "el" lugar. "Esto es precisamente el tiempo", dice Aristóteles al dar su definición: τουτο ἐστιν ὁ χρονος.

ἡ οὐσια ἐστι το εἶδος το ἐνον ἐξ οὗ και τῆς ὕλης ἡ συνολος λεγεται οὐσια (*Met.* Z, 1037 a, 29-30).

Notemos en esta definición de "la" sustancia la reduplicación del artículo το εἶδος το ἐνον: (la idea, la interiorizada precisamente). En español, que yo sepa, hemos perdido la fuerza descriptiva de tal repetición; se conserva, con todo, en francés: *le philosophe le plus grand...* En castellano podemos darle una forma indirecta, al parecer más fuerte que la clásica; en realidad, más débil: la sustancia es la idea y precisamente la interiorizada en...

Y antes o después, o en la misma definición, añadirá Aristóteles las palabras φανερον, δηλον, λεγεται... para indicar a la mente la posibilidad y la necesidad de mirar y ver lo definido como ὅρος, como objeto en sí, separado de lo demás.

Por tanto; el uso del artículo determinado no se funda en la estructura puramente gramatical del griego; al revés, su empleo sistemático nos descubre, en el orden gramatical, su tendencia vital a ver determinadamente objetos, presentados y presentes como determinados y definidos.

Con estos preliminares, un poco largos ya, debe quedar en claro la superlativa fuerza de indicación condensada, como en fijadora saeta ideal, en el το (lo).

Para abreviar llamaré το, en tal función (y no en la de indicar el género de un sustantivo), función indicativa, con el signo: I( ).

Y la simbolizo como función, es decir, como algo dependiente y ordenado en su oficio a otro. Indicar no tiene sentido sino indicando algo, otra cosa. No todo es indicable, en el fuerte sentido de la palabra.

El paréntesis vacío de la función I( ) no se puede llenar con cualquier objeto. El físico cuántico no lo llenará con electrón, lugar..., así en singular.

Aristóteles podría llenarlo con naturaleza, movimiento, tiempo...

Lo que aquí nos interesa es conocer con qué elementos se llena primariamente en filosofía, es decir, en la exposición de la constitución de los seres.

Si volvemos a la fórmula inicial podremos ahora escribir en vez de το τι ἦν εἶναι I(τι ἦν εἶναι).

Este todo, gramaticalmente por de pronto, «τι ἦν εἶναι», es un valor central, el central, de la función indicativa.

La función I( ) sólo lo puede indicar tomado en bloque; no son descriptibles ni susceptibles de indicación estricta ni τι ἦν ni εἶναι.

Vayamos poco a poco.

b) εἶναι es susceptible de descripción; mas no, en rigor, de indicación. Pero ¿cuál es la fuerza propia de este infinitivo?

Aristóteles nos va ayudar en su interpretación con unas palabras del libro que por antonomasia se titula Περί Ἑρμενειας, sobre la interpretación.

Οὐδε το εἶναι ἢ μη εἶναι σημειον ἐστι του πραγματος · οὐδ' ἐαν το ὄν εἴπῃς αὐτο ψιλον : αὐτο μεν γαρ οὐδεν ἐστι · προσσημαινει δε συνθεσιν τινα ἥν ανευ των συγκειμενων οὐκ ἐστι νοησαι (cap. III).

No es fácil a estas alturas históricas saber qué fuerza peculiar encerraba para el heleno el término πραγμα, que voy a traducir ordinariamente por cosa; aunque si no levantase demasiadas protestas, lo traduciría por "enser", dando a esta palabra una significación algo más amplia que la ordinaria; a saber, objeto manual, caso de uso, sin restringirla a "enseres de cocina".

Πραγμα, en este sentido amplio, se acerca, sin confundirse a la significación de las palabras Zuhanden, Zeug..., de Heidegger (véase en *Sein und Zeit).*

Πραγμα hay que ponerlo en conexión con οὐσια y ὄν; enser y ser están muy próximos cuando se trata de un tipo de vida que subordina las manos a la vista. El heleno tiende a transformar todo en objeto a ver; es un visual empedernido. "La sustancia, como ha dicho Aristóteles en el texto citado poco ha (*Met.* Z, 1037 a, 29-30, es precisamente la idea encarnada (το εἶδος το ἐνον); y de esta incorporación de la idea en la materia surge un todo (συνολος), que es el que recibe el nombre de sustancia (λεγεται οὐσια)."

Cuando una idea, como germen ideal, hace cristalizar una materia, el cristal resultante, en cuanto cerrado sobre sí y estructurado en sí, se llama ser (ὄν), y la idea que tal

lo está constituyendo es su ousía, su propiedad, su tesoro entitativo. Nos hallamos ante un ser propietario; aunque es claro que, en rigor, ser es ser propietario; ser es un haber, en el doble sentido de poseer y de lo poseído en tal poseer.

Pero puede suceder que una idea no haya podido "aún" hacer cristalizar en ser todo el material dado (ὕλη) o sólo haya conseguido dar forma armoniosamente cerrada, definida y definitiva, a una parte de la materia. Todo lo no cristalizado en ser, en cuanto no cristalizado y en cuanto contrapuesto al término final del proceso de cristalización de lo real por la idea, se llama πραγμα: cosa, enser.

Y con los enseres se trata, se trabaja (πραττειν). Recuérdese el Umgang de Heidegger.

Mas un tipo de vida como el helénico, mirón y contemplativo, nota tal trato como estadio y procedimiento a superar; y lo que de los objetos aparece en él (los aspectos de instrumento, manejabilidad, utilidad, ductilidad, servicialidad...) serán tenidos como aspectos inesenciales, sin importancia, transitorios.

Πραγμα es, pues, todo lo que hay que elaborar aún, hasta que cristalice, entera y radiantemente, en una idea; sirva o no, por lo demás, para otros usos.

Πραγμα se ordena, por tanto, y subordina a ser; como la téchne a la episteme. Se hallan en una línea enser y ser.

Es claro que un enser no puede servir de valor para I ( ); sino, a lo más, de una función no tan exigente; vgr., la de designación D ( ) (σημειον).

Pero Aristóteles, en el texto últimamente citado, dice que ser, no-ser no pueden aparecer como distintivos de enser; ni a enser conviene el ser, aunque se pretenda predicarlo de él en toda su desnuda generalidad (φιλον), tomándolo sin matices restrictivos que le dan una fisonomía más delimitada con detrimento de su generalidad (αὐτο καθ' αὐτο). De enser no se puede, pues, decir "es ser", ni "es". Y da la razón:

"porque ser, en cuanto tal, no es cosa alguna unitaria (οὐδεν); sino implica en su significado una cierta síntesis que no puede ser entendida sin sus componentes".

La plenaria explicación de estas afirmaciones ontológicas, tal vez puestas al desgaire en este aristotélico tratado de lógica, daría otro, y bien largo, de ontología, que evidentemente no cabe aquí.

He traducido οὐδεν por "cosa alguna unitaria"; y no, por "nada".

Esta palabra, además de su forma abstracta antihelénica, no vierte la fuerza del οὐδεν, que es triple: οὐ, δε, εἷς, "ni uno solo". No es, por tanto, οὐδεν una negación simple ni una negación purificada y personificada (nada); es la oposición entre una cosa unitaria (εἷς) y una compuesta (συνθεσις). O sea, "ser" no es un ἄτομον εἶδος, una idea simple, la más simple, como sostenía Platón. Cuando una idea es simple o es átomo ideal, la palabra que dice lo que ella es comienza por "aludir" a lo que ella es (función semántica de la palabra o intención significativa - σημειον) y termina por "descubrir" lo que es (función apofántica de la palabra, complemento intuitivo, ἀποφανσις; véase nº 23). Mas cuando no es simple, cuando no es una cosa unitaria (οὐδεν), comienza por una alusión unitaria y global, pero que encapsula en sí otra alusión implícita (προσσημαινειν) a la interna estructura compleja. Tal es la idea de ser; tanto que se trate del sustantivo "el ser", como del infinitivo "ser".

Ahora resulta hacedero entender si se puede o no decir que un enser "es", que un enser es "ser".

Como expliqué en el nº 31, y en otras muchas partes, "ser" tiene una estructura interna bastante compleja, que aparece cuando no se queda uno en la alusión unitaria de toda intención significativa, sino que se pasa a su cumplimiento intuitivo.

Enser (πραγμα) es, por el contrario, la fase anterior a ser; es la realidad en cuanto no cristalizada aún en forma de ser y, por tanto, no cognoscible aún con la manera propia de conocer lo que es ya ser: el νοειν, la intuición mental, el golpe de vista ideal.

Por consiguiente, ni el ser ni ser pueden aparecer en el enser como manera o signo de que es realmente ser.

41. *Ser y enser.*

Todas estas consideraciones son preludio necesario para una afirmación tal vez algo extraña.

El infinitivo «εἶναι» "ser", traducido y entendido comúnmente como el puro y simple existir, estar ahí, tener consistencia, estar firme, tenerse —todo esto bajo un aspecto restrictivo y excluyente todo alusión a estructura, a conformación interna—, no tiene que ver de suyo nada con πραγμα, con enser, ni con el infinitivo πραττειν, elaborar, trabajar, conformar; aunque, a primera vista, parece que el simple y puro existir, estar ahí, tenerse... es algo real, ordenado por esencia a ser elaborado y llegar a ser ser.

Existir no es ser algo bajo forma de pragma, de materia bruta a afinar por manipulaciones hábiles (de las ideas, de las manos técnicas del hombre...). El existir en bruto no puede dar, por ningún proceso, el concreto, firme y modelado, de ser (on).

La fuerza helénica del infinitivo εἶναι, si no me equivoco, es la siguiente:

Entendamos ante todo qué significa exactamente 'ρημα, vulgarmente traducido por verbo, como contrapuesto a ὄνομα, a nombre.

Voy a atreverme a traducir "rema" no por verbo, sino por fluxión. Y diré que la palabra —que es algo anterior a nombre y verbo (fluxión)—, puede presentarse bajo dos

formas: una, consistente y firme; y otra, fluida, como diluyéndose y diluída en el río inconsistente del tiempo.

O de otra forma: la palabra puede considerarse o como proyectada en el tiempo o bien sin proyectarse en tal pantalla. En el primer caso, aparece bajo la forma de rema, de palabra flúida, corriente; en el segundo, la palabra aparece como simple nombre, ónoma, sin alusión alguna al tiempo.

El tiempo hace, pues, de pantalla o fondo respecto del cual las palabras se dividirán en nombres y fluxiones. No he de detenerme en probar, por hermenéutica de los textos aristotélicos y por la genealogía histórica, que éste es el sentido helénico de nombre y fluxión. Doy al lector la clave para ello.

Pero Aristóteles añade una frase que basta ella sola para aclarar este punto: "Tomadas las fluxiones (verbos) según ellas mismas (αὐτα καθ' αὐτα), son nombres (ónoma) y significan algo; el que de esta manera las dice (ὁ λεγων) detiene (ἵστησι) la corriente del pensamiento (διανοια), y el que las oye entonces (ὁ ἀκούσας) nota que su pensamiento está quieto (ἠρεμεσεν)."

Este considerar las fluxiones según ellas mismas es no tomarlas como proyectadas en el tiempo; y en tal caso aparecen como nombres; y ante un nombre, el que lo pronuncia nota que la mente se detiene y se coloca fuera de la corriente temporal; y el que lo oye, nota por su parte la ausencia del movimiento verbal, del aspecto cinético que presentan las palabras cuando se proyectan en el tiempo, como en los poemas homéricos.

La distinción entre palabra por una parte y nombre y fluxión por otra radican en profundidades ontológicas insospechadas para el vulgar y no corriente gramático.

De una traducción vulgar más voy a protestar aquí: traducir σημαινειν κατα συνθηκην por significación convencio-

nal, por un cierto consentimiento o acuerdo. Dilatarse en consideraciones sobre la arbitrariedad de las palabras, etc..., será muy ordinario, muy vulgar, hasta en opinión unánime de los gramáticos y lógicos; pero con todo respeto sugiero otra interpretación de la palabra συνθηκη, traduciendo así el texto de Aristóteles, que explica de intento su significado:

«Τι δε κατα συνθηκην, ὅτι φυσει των ὀνοματων οὐδεν ἐστι, ἀλλ' ὅταν γενεται συμβολον.»

"Que un nombre signifique por composición (συνθηκη) quiere decir que "uno solo de los nombres" (οὐδεν των ὀνοματων) "no" es una cosa natural; no "nace" (φυεσθαι) en la materia sutil y plástica de la voz (φωνη) un nombre solo, sino que la significación "nace" en la materia aérea cuando nace o se engendra un compuesto (σύμβολον) de palabras; como no nace ni es cosa física un brazo, sino el conjunto, el todo de los miembros humanos."

La significación es, pues, algo total; no puede, por tanto, aparecerse en una palabra sola, separada de las demás, en un nombre solo, en una fluxión nominalizada; sino que solamente, cuando nombres y fluxiones forman una corriente verbal, en la corriente básica del tiempo pueden aparecer en "conjuntos" —fluyentes siempre— las significaciones y las ideas.

¿Qué fuerza tiene, pues, el infinitivo einai? ¿Es una fluxión, es un nombre? ¿Qué conexión existe entre tal fluxión y el nombre, entre einai y on? Para entender qué es "el ser", qué es "ser", será preciso saber qué es tiempo y cómo se proyecta en él. ¿Tendrá razón Heidegger —y un poco antes Kant— al hablar del tiempo como de categoría básica que hace posible la aparición de los objetos en cuanto objetos?

Muchas preguntas son. Por suerte, la finalidad de este trabajo me dispensa de contestarlas todas.

42. *Ser, nombre, fluxión.*

Me concreto a una afirmación: desde el momento en que Aristóteles puede poner ante einai y ante on el artículo neutro το, con toda la fuerza indicativa, quiere afirmar de manera clara lo siguiente:

Hay cosas que están y se presentan a la mirada ordinaria como fluyentes, como diluídas y arrastradas en la corriente del tiempo, diluídas hacia el pasado y el futuro, arrastradas del pasado hacia el futuro, sujetas al ritmo de aparecer y desaparecer respecto de sí mismas (γενεσις, φθωρα), o respecto del conocedor (ἀληθεια, ψευδος). Pero las hay que parecen inmobles, extratemporales, copresentes a lo largo del tiempo, reflejándose siempre en su siempre renovada corriente, como el mismo árbol en el cristal fluyente de un río.

Y hay correlativamente dos tipos de conocimiento: uno que se deja arrastrar y sigue a las cosas en su temporal carrera, diciendo (logos) en el lenguaje flúido, con nombres y fluxiones (rema, de 'ρειν, fluir) y flexiones (πτωσεις 'ρηματος, ὀνοματος) de nombres y fluxiones lo que las cosas son bajo forma de fluxiones entitativas. Así Homero, así los poetas, así casi a Platón en su procedimiento (méthodos) de genealogía ideológica. Barcarola ideológica y ontológica.

Y se da otro tipo de conocimiento, anclado en el presente extratemporal y en las cosas de eterna presencia esencial. Su modo de decir —de ser altavoz de lo que ellos son en presencia y no pueden o no quieren dar al tornadizo y ligero viento— no emplea ni nombres ni fluxiones, ni casos o flexiones de ambos, sino que transforma todas las maneras de decir, "presencializándolas". Por el mero hecho resultan perfectamente indicables, captables con la mano ideal, cristalizadas, inescurridizas.

A este procedimiento trascendental —la presencialización— doy el nombre de metafísica.

Es metafísico todo y solo lo "presencializable"; y hacer metafísica es descubrir y dar expresión supratemporal a lo presencializable de cada cosa. Y una cosa, en cuanto presencializable y en la medida exacta en que lo sea, es "ser" (on) y es ser con metafísica manera de serlo (einai).

Lo presencializable por esencia, lo eternamente en presente de una cosa, es su propiedad inalienable, su sustancia (ousía).

Y la manera gramatical propia y original de la palabra, en funciones de altavoz entitativo de las cosas en presencia esencial, es la proposición apofántica: la palabra en que brilla en presente una cosa en presente esencial.

En la proposición metafísica no hay ni nombres ni fluxiones, ni flexiones o casos de ambos. Sólo entran palabras de presente: una palabra (que en el estadio de lenguaje fluyente se llama nombre sustantivo) en que está teniendo lugar la aparición (phainesthai) de un aspecto presencializable, que se presencializa de hecho (aspecto que en el continuo verbal recibiría el nombre de predicado) y una partícula mínima, siempre en forma de presente explícito, el "es" (esti).

Y entre las palabras en presente las hay "presencializadas"; y un par solamente indican el puro y simple presente como presente, sin haber sido presencializadas: el ser y ser (to on y einai).

Y, entre las cosas, ¿será posible presencializarlas todas, descubrir en todas un núcleo entitativo, extratemporal?

Si todo es presencializable, de todo se podrá decir con pleno sentido que "es" y que es "ser". Por el mero hecho, la forma proposicional "A es B" será la "única" y auténtica manera de hablar en metafísica. No es posible, sin desviarme demasiado, tratar estos puntos. Pero lo dicho basta para que pueda señalar dos nuevas maneras o modelos generales de hacer ciencias: uno centrado en el presente y en la formulación bajo presente supratemporal del núcleo supra-

temporal de las cosas. Ciencias bajo forma ontológica: con el programa de conocer el ser de las cosas, con pleno sentido para la frase "ser en cuanto ser" (ὄν ᾗ ὄν), con su manera propia de hablar (en proposiciones de la forma — A es B —), con una lógica de tipo atómico, con posibilidad del empleo de plena función indicativa (to) en que lo indicado e indicable es el ser de las cosas en cuanto seres. Es el modelo y tipo supremo de ciencia según Aristóteles: es la metafísica.

Se puede considerar, por ejemplo, el movimiento en cuanto movimiento, la Naturaleza en cuanto naturaleza; y el tipo de ciencia correspondiente será la física. Mas mirar el movimiento en cuanto ser, la naturaleza en cuanto ser, pertenece a otro tipo, superior, de hacer ciencia.

Si recordamos que hay cosas fluyentes, lenguaje bajo forma fluyente, maneras de conocer fluyentes y entregadas a las cosas en fluencia, podremos entrever la posibilidad de un segundo tipo de ciencia, que llamaría funcional con términos modernos y que tal vez debería llamarse física en la significación genuina de física (physis): cosa en perpetuo nacimiento.

Las cosas no prefijan uno de estos dos modelos generales de ser tratadas científicamente como el único posible para su estructura. Quedan las cosas invariantes frente a cambios de uno en otro. Platón, y en general los presocráticos, dijeron lo que las cosas en cuanto cosas eran bajo su forma de fluencia esencial, de universo en absoluta conexión y continuidad. El método dialéctico, de genealogía ideal, es su expresión técnica. Y hemos visto que incluye ontología propia, lógica propia y hasta lenguaje propio.

Aristóteles halla otro modelo general de tratar las cosas: tratar las cosas en cuanto seres, bajo la forma de consistencia esencial, formando un universo atómico, discontinuo, de elementos indicables cada uno de por sí.

Y vamos a ver que este nuevo modelo prefija su manera original de caracterizar las cosas: la definición. Y haré, de paso, algunas indicaciones, complemento de las ya hechas, sobre el correspondiente modelo de lógica y de lenguaje.

43. *Ser y presente.*

Para dar un carácter intuitivo a lo que voy a decir trate el lector de proyectar todo en el presente.

Comencemos por el lenguaje. Dije al principio de este trabajo que el heleno siente funcionar la palabra como altavoz del universo y que son las cosas las que por él dicen lo que son y ellas solas no pueden decir (nº 1).

El heleno se nota como lengua natural del universo.

Como es natural, lo primero que exige más hondas transformaciones para poder ser proyectado en el presente son las fluxiones (rhema), los verbos. Las fluxiones se coextienden hacia el pasado y el futuro: he movido, moví, movía, muevo, moveré..., etc.

Las fluxiones, como dijo Aristóteles, tomadas según ellas mismas resultan nombres. Y este considerarlas + "según ellas mismas" (kath' eauta) es una especie de vuelta sobre sí que las cierra sobre sí, que las separa de la corriente verbal, temporal y las hace indicables en sí mismas. La forma gramatical que adopta una fluxión al considerarla según ella misma es el infinitivo: amar, haber amado, haber de amar... Esta forma gramatical es sin más sustantivable: el amar, el haber amado, el haber de amar..., admitiendo el artículo que proclama su designabilidad, su independización del continuo verbal. Y entre los infinitivos, el de presente es el sustantivable por antonomasia, el que se dice más en absoluto. Las formas de fluxión diferentes de la forma "es" poseen un contenido propio cuya presenciabilidad habrá de determinarse por criterios particulares. Así; amar, correr, na-

cer, suceder... tienen un contenido propio del que parece constar la posibilidad de coextenderlo o proyectarlo en todas las dimensiones del tiempo, en el pasado, presente y futuro; amó, corrió, sucedió...; ama, corre, sucede; amará, correrá, sucederá...

Pero es muy diferente que una cosa pueda aparecer como fluxión (amor, bajo todas las formas de la fluxión amar; movimiento bajo todas las formas de la de mover...) con un presente que esté en continuidad con el pasado y el futuro, y otra muy diferente que pueda aparecer en un presente supratemporal, designable en sí, sin vinculación ni al futuro ni al pasado.

"El" movimiento y "el" mover son precisamente los que menos se mueven o pueden mover nada, ni la realidad ni la mente.

Recuérdese la sutil observación de Aristóteles: al tomar una fluxión según ella misma, resulta un nombre; y en este caso, el pensador nota que se le "detiene" (hístesi) el pensamiento y el oyente se nota "atascado" (herémesen) (nº 41).

Habrá, pues, de constar por alguna parte qué cosas admiten —además de una proyección en el tiempo, que las presente como fluxiones o nombres ordinarios— una proyección especial sobre el presente en cuanto presente.

Esta proycción sobre "el" presente recibe el nombre de abstracción (χωριζειν). Aristóteles reconoció que no todas las cosas pueden ser abstraídas, es decir, arrebatadas y sacadas fuera de la corriente temporal, en el mismo grado y manteniendo su constitución. Hay muchas que son peces esenciales: fuera del agua corriente del tiempo se mueren; así las cosas "físicas". Por ejemplo: nacer (φυεσθαι) es un estar naciéndose, algo que se coextiende esencialmente con el tiempo; y para los no gramáticos diría que nacer es un nacido-naciente-nacedor; un nació que nace para nacerse; mover es un se movió que se mueve para moverse, etc.

Y esto no me lo invento yo. Aristóteles, hablando del movimiento y del cambio en general (μεταβολη), se sirve de una palabra más reveladora y profunda de lo que los intérpretes han sospechado: éxtasis.

ἡ κινησις ἐξιστησι το ὑπαρχον (*Físicos*, libro IV, cap. XII);
μεταβολη πασα φυσει ἐκστατικον (cap. XIII);
ἐκστατικον ἡ μεταβολη καθ' αὐτην (*ibidem*), que traduzco: el movimiento supera su movimiento actual, el movimiento se sale de su presente, el movimiento huye la presencialización; todo cambio se sale de sí, se extasía, se cambia por sí mismo, por su naturaleza; al cambio le nace de dentro el cambiarse.

Respecto, pues, de estos peces esenciales, lo más que puede hacerse es dejarlos en una corriente limpia y transparente, apartar todo lo inmoble y lo accesorio: a este procedimiento se llamará abstracción física.

Y es precisamente la realidad de las cosas físicas —en el fuerte y propio sentido de la palabra physis— la que dará sentido a la metafísica, a las cosas no-físicas.

Considerar una cosa física en cuanto ser será un "sinsentido" Se las puede y debe mirar en cuanto físicas: al movimiento en cuanto movimiento, la naturaleza en cuanto naturaleza...

En cambio, abstraer y sacar de la corriente de lo físico los aspectos y elementos inmobles será de vez clarificar lo físico y clarificar lo metafísico. Por eso dice Aristóteles: οὐδε γιγνεται ψευδος χωριζοντων (*Físicos*, libro II, cap. II); lo que no significa, según la vulgarota interpretación que anda por ahí, "abstrahentium non est mendacium"; sino que al abstraer no se produce "ocultamiento" alguno (ya sabemos qué fuerza tiene ψευδος). Al revés: lo matemático, por ejemplo, aparece en su más límpida transparencia cuando se lo saca de la corriente de lo físico; y lo físico, al quitarle los cristales de lo inmoble (matemáticas, ideas...) queda

clarificado, límpida agua corriente. Así la abstracción es doble verdad (alétheia), doble descubrimiento de lo que las cosas son y que juntas se ocultaban y volvían mutuamente opacas.

Del grado de intimidad que guardan las cosas inmobles con las físicas puras depende el grado de posibilidad de hacer una metafísica de lo físico, de tratar lo físico en cuanto ser.

Pero sea cual fuere tal grado respecto de las diferentes cosas (recuérdense los grados de participación de las ideas por la materia, según Platón, nº 15), las menos abstraíbles del tiempo, las menos indicables y presencializables son las físicas. Sus fluxiones y los nombres de cosas físicas (naturaleza, espacio, movimiento...; nacer, extenderse, moverse...) no admiten en rigor una proyección sólo en presente; no son indicables, se escapan a todo intento fijador. No son, se hacen.

Colocándonos en el extremo opuesto, el aspecto de ser no admite proyección alguna en el tiempo, ni siquiera en el presente temporal, en cuanto vínculo de continuidad entre el pasado y el futuro. Impropiamente se podrá decir que está proyectado en un presente atemporal... Fué, era, es, será... parecen fluxiones; y ser, seres, del ser, nombre y flexiones de nombre. Mas no hay que dejarse engañar por la forma gramatical. Pude decir "se mueve" en presente; y con todo sé que tal presente no es consistente, se está extasiando, saliendo fuera de sí, futurizándose.

De inversa manera: fué, será... no son ni el pasado ni el futuro de ser en cuanto ser. El ser no se sale de sí ni se extraña en otro, ni se pasa ni se futuriza (no se crea ni se aniquila). Una cosa que "fué", mirada en cuanto ser, mientras fué fué "presente"; y esta contradicción "haber sido-presente", esta ineludible necesidad de estar presente en su propio pasado, de hacer posible la realidad del pasado por la

presencia del presente en el pasado, de "haber sido" por "ser" en el haber sido mismo, nos indica que ser no es proyectable, en rigor, en el tiempo. Y lo mismo diría del futuro: nada "será" sino "siendo"; será por presencia del presente, será únicamente porque es posible ser presente en el será.

Ser (ens) es pre-sente (prae-ens) esencial. Por esto resulta perfectamente indicable; y la auténtica forma de su fluxión es el infinitivo "ser", explícitamente indicado: to einai, "lo" ser.

De las cosas que sean proyectables en este esencial e inmutable presente que es "lo ser" se dirá que son seres; y la manera particular como deberán estar internamente constituídas para admitir tal proyección se llamará ousía: sustancialidad, consistencia entitativa. Lo que una cosa tiene en cuanto ser lo tiene para siempre y desde siempre; es su propiedad, su haber entitativo. Lo ser es la pantalla ontológica en que ciertas cosas hacen aparecer la razón (logos) de sus aspectos propia y exclusivamente ónticos (on). Lo demás será no-ser, es decir, no aparecerá, quedará oculto, falso (pseudés): aunque pueda aparecer, por lo demás, proyectado en otras pantallas más cambiables y complejas; por ejemplo, el tiempo físico.

Por estos y otros motivos, Aristóteles no dice distintamente lo que es ser ser; sino cómo aparecen las cosas como seres. Me remito al texto comentado en el nº 31.

Cuando una cosa va apareciendo precisamente como ser (y digo "va", porque para los hombres lo metafísico aparece como desligándose poco a poco de lo físico, de su sombra temporal) se presenta como transfigurándose internamente y no como ocultándose; aparecerse una cosa como ser es aurora y no ocaso; proceso hacia verdad. Y toda luz y claridad es algo de "presente".

Ser es estar luciéndose y luciendo de presente.

Además, cuando una cosa va apareciéndose como ser, algo de ella se presenta como "de" ella, como connatural, como naciendo (así en eterno presente) en ella y de ella. El ser no es lo que es por el mero y simple hecho de tener algo, por prescripción, por ausencia de ladrones entitativos; sino por ser suyo, como haber entitativo.

Ser algo bajo forma de ser es tenerlo necesariamente como natural. Ser es haber. Ser es estar luciéndose y luciendo "su haber".

Finalmente, una cosa se aparece como ser si luce su haber como bien separado de los demás; como capaz de tenerlo aparte de todos, fijando su mismo haber los límites de tal propiedad.

Ser es lucirse y lucir su haber solitariamente, de-finidamente. Ser es de-finirse.

Notemos ahora que ni lucir, ni haber, ni definirse son cosas, seres, propiedades de cosas o seres. La luz en cuanto luz —en cuanto transparentación, y no en cuanto color determinado— no es visible, ni una propiedad de las cosas visibles en sí, o causa de algo, como lo es el rojo o el calor. Ni haber, poseer... son aspectos reales capaces de ser ellos solos término de un conocimiento, solamente dirigido a ellos y en que ellos solos aparezcan, como aparecen el concepto de 2, de hombre, de justicia ante la mente. Ni límite, perfil, contorno, en cuanto tales, son tampoco visibles o cognoscibles, como objetos aparte o propiedades de seres o cosas, suficientemente distintos y con contenido suficiente para terminar un acto, sea de conocimiento o de acción. Ni luz o lucir, ni haber o propiedad, ni limitarse o definirse, son objetos ni propiedades de objetos, ni aparte ni dentro de otros, ni cosas ni propiedades de cosas, ni seres ni atributos de seres; no son perceptibles en sí ni sueltos ni en otros; ni causan nada en cosas o seres.

Así que "ser", en rigor, no es cosa alguna, ni un ser especial, ni algo de cosas o de seres, ni de todos los seres ni de unos cuantos. El ser de un ser no puede ser él solo servir de objeto a un acto de conocimiento cualquiera, ni de término de una acción, ni hace nada. Ser es una expresión típica, un gesto que hacen ciertas cosas.

Por esto no se puede, en rigor, hablar de "ser", sino de aparición de una cierta expresión típica y única en la cara de ciertas cosas, expresión que permite decir que son seres. Como la expresión de una cara triste no es una cara real, ni una parte real de la cara, ni un aspecto visible distintamente y aparte en la cara, ni nada que pueda ser visto totalmente aparte o dentro o al lado, en otro; ni separable por un espectroscopio real o ideal (diaíresis) para así ser visto como objeto y término de un acto ordenado a él. La expresión de tristeza de un rostro es algo visto sin ser visible, es algo que se deja ver sin dejar o permitir que se le vea de intento. Quien pretenda ver mirando la expresión del rostro no verá ni el rostro ni su expresión. La expresión se ve sin poder mirarla, frente a otras cosas que se pueden ver y mirar.

El ser (y lo ser) de las cosas se puede ver, mas no mirar; y para hablar de él hay que hacerlo por alusiones, sin pretender señalarlo fijamente, sin intentar mirarlo o cogerlo con la vista; y estas alusiones aluden a ciertos aspectos que sólo pueden ser vistos y no mirados: luminiscencia, consistencia, definición. Las palabras son aún demasiado fuertes, demasiado destacadas para decir lo sutil del ser; se pueden decir aparte, se oyen aparte como otras palabras que significan cosas visibles y mirables: azul, mesa, triángulo...

Mas por esta cualidad de ser visible y no mirable puede el ser ser expresión de las cosas, o las cosas ostentar la expresión de ser.

Ahora resulta factible dar su pleno sentido a la afirmación siguiente: lo ser (to einai) funciona como pantalla ontológica en que las cosas podrán aparecer como seres, es decir, presentar lo que tienen de consistente, de delimitado. Toda pantalla, en cuanto tal, es condición de visibilidad, hace posible la aparición de objetos, sin ser ella, en cuanto pantalla, mirable. Desde el momento en que la pantalla cinematográfica pretendiese ser vista y atraer las miradas ningún objeto sería visible ni mirable.

Lo ser es, pues, una como forma vacía. Por eso voy a escribir το [( ) εἶναι]. Esta fórmula incluye doble función: la indicativa το y la entitativa ( ) einai.

¿De qué llenamos el paréntesis ante de "ser"?

Evidentemente, según lo dicho, con el "ser" de las cosas, con el "qué es" tal cosa o tal otra: con el τι ἐστι, en términos griegos.

Pero este "qué es" una cosa sólo puede aparecer en "lo ser"; "el ser" es esencialmente y por todos los aspectos algo en "presente", en alusión explícita (prossemainei) a un supratiempo, al presente eterno, al "lo" ser. Está, pues, sometido y vinculado a un infinitivo de presente absoluto.

¿Cómo designar gramaticalmente esta sumisión de ser a lo ser, de lo aparecido en pantalla a la pantalla?

Es ésta cuestión evidentemente secundaria, más o menos contingente y variable según las lenguas.

El griego, cuya lengua funcionaba como altavoz o lengüeta entitativa, le dió una linda expresión.

Cuando se tiene algo con expresión de ser se pone en una forma gramatical "indirecta".

Así: se puede decir simplemente que A es un músico, sin insistir en que es precisamente la calidad de músico la que A posee y por la que le caracterizamos en un momento y aspecto dados; y entonces el griego dirá μουσικον εἶναι: A es músico, sin saber hasta dónde lo es, lo hondo que la música

le ha calado, si le nace o no de dentro el serlo, si es un genio... "Es" simplemente músico. Mas si es indicable como músico, si lo es por antonomasia, por genio y figura, la música entonces hace en él cara de ser de él y en él. Y sólo en este último caso se dirá το μουσικῷ εἶναι.

¿Qué es? (ti esti) puede decirse programáticamente de todas las cosas; y puede responderse simplemente lo que es, sin reduplicar ni insistir en el aspecto de ser en cuanto ser. En este caso, por ejemplo, a la pregunta "qué es el hombre" se podrá responder: "que es el animal, altavoz del universo": (dsoon logon ejon); y esta respuesta corresponderá a "ti estin anthropos".

Pero si insistimos en que se proyecte en el presente eterno, en el einai, al hombre, a ese animal lengua del mundo, para que aparezca ni más ni menos lo que en él "es" primariamente, en cuanto ser, la respuesta que obtengamos corresponderá a la pregunta indicativa e insistente: το ἀνθρωπῷ εἶναι.

Cuando se insiste, pues, en que se responda e indique (to) el ser en cuanto ser, sea de la cosa que fuere, daremos a la fórmula "ti estin" una forma indirecta τι ἦν; y la respuesta final ha de ser algo indicable propiamente que haga aparecer clara y distintamente el ser proyectado en lo ser: το [(τι ἦν) εἶναι].

La forma proyectada del estin se expresa por ἦν, por un pasado que se continúa en el presente, por un pretérito imperfecto. Como dije poco ha, era, fué... son "presentes" bajo forma gramatical de pasados.

44. *Ser y definición.*

Con todo lo dicho, que no es poco en número de palabras, sólo creo haber conseguido una poquita cosa: saber

que se da una función indicativa: I ( ), y con qué y de qué manera puede ser rellenada.

Este resultado podría condensarse en la fórmula: "se dan cosas indicables". Afirmación existencial que incluye nada menos que la afirmación de la existencia de objetos metafísicos.

Recordando la fuerza de la función I ( ) (nº 39), esta afirmación, tan inofensiva al parecer, prefija un tipo de ciencia totalmente diverso del platónico.

Sólo es propiamente indicable el ser de las cosas.

Mientras la meta de toda ciencia se halle en la indicación de los objetos, la metafísica será la meta de la física y de las ciencias intermedias.

Pongámonos, pues, resueltamente en el plan científico, centrado en la metafísica; e intentemos caracterizar las cosas de manera que todas las caracterizaciones que de una podamos dar se ordenen y comparen con una suprema y absoluta: la que exprese el "ser" de tal cosa.

Digo que este proceso de convergencia de tipos de ciencia hacia la metafísica, de tipos de caracterización hacia caracterización entitativa, determinan como procedimiento la definición (ὁρισμος).

Comencemos por olvidar qué es definición.

Voy a hacer surgir su fisonomía de un fondo de ideas, presentándose así su génesis misma ideal.

Toda definición genuinamente helénica posee tres aspectos: fenomenológico, ontogénico, delimitativo, correspondientes a los tres aspectos que caracterizan una cosa cuando se aparece con cara de ser (núms. 31-43).

Repito el texto aristotélico de los metafísicos en que caracteriza la definición: Φανερον ὅτι ὁ ὁρισμος λογος ἐστιν ὁ ἐκ τωὁ διαφορω και τουτων της τελευταιας κατα γε το ὀρθον. (*Met.* Z, 1038 a, 28-30).

Y como ejemplos que realicen la estructura del modelo traigo las siguientes definiciones, dadas por el mismo Aristóteles:

a) Definición de sustancia: ἡ οὐσια ἐστι το εἶδος το ἐνον ἐξ οὗ και της ὕλης ἡ συνολος λεγεται οὐσια (*Met.* Z, 1037 a, 29-30).

b) Definición de universal: τουτο λεγεται καθολου ὃ πλειοσιν ὑπαρχειν πεφυκεν (*Met.* Z, 1038 b, 11,12).

c) Definición de tiempo: τουτο ἐστι ὁ χρονος ἀριθμος κινησειος κατα το προτερον και ὕστερον (*Físicos,* libro IV, cap. II).

d) Definición de movimiento: ἡ του δυνατου ᾗ δυνατον ἐντελεχεια φανερον ὅτι κινησις ἐστιν (*Físicos,* libro III, cap. I).

e) Definición de logos (palabra): Λογος ἐστι φωνη σημαντικη κατα συνθηκην ἧς των μερων τι σημαντικον εστιν κεχωρισμενον ὡς φασις αλλ' οὔχ ὡς καταφασις ἢ ἀποφασις (*De interpretatione,* cap. IV).

El estudio de todas las definiciones que dió el mismo Aristóteles, desde el punto de vista de la definición dada por él de la misma definición, es sobremanera instructivo.

Las definiciones son de muchos tipos. Reservo su estudio para otro trabajo.

He elegido los ejemplos más salientes de las definiciones aristotélicas que ilustren la estructura de la definición misma.

Las palabras principales que designan el aspecto fenomenológico son φανερον, λεγεται, σημαινειν, ἀποφανσις, frente a ἔστι, πεφυκεν, εἶδος, ὑπαρχειν, que aluden al aspecto ontogénico. Por fin, las que se refieren al aspecto delimitativo son: το; τουτο; το... το; οὔκ - ἀλλα; ὃ; ἐξ οὗ; και; κατα το...; ᾗ... Todo esto no es sino un esquema para orientación general del lector, una vez que haya leído lo siguiente. Entonces adquirirá su pleno sentido por qué lo he puesto al principio.

45. *Definición y función indicativa.*

En las definiciones aristotélicas entra siempre un aspecto concreto que es, en rigor, lo definido: junto a otras palabras que hacen como de forma o molde, que encuadran tal aspecto concreto dentro del nuevo ambiente en que la cosa aparecerá, al desligarla del ambiente primitivo, como "definida" Así, las palabras idea, materia, todo, interiorizar en la definición de la sustancia, pertenecen al aspecto concreto, es la materia a elaborar dentro del marco de la técnica definitoria; mientras que las palabras lo, y, de se dice y la manera como están unidas éstas y las primeras dan la definición, como expresión y forma típica de proponer la caracterización de la sustancia.

Número, movimiento, antes, después, son los materiales a elaborar de tal manera que, juntos con las partículas el, según, lo, y, esto... formen un todo con aspecto total propio, al que llamaremos tiempo. Etc.

Se trata, pues, de un procedimiento fenomenológico-eidético, según la terminología que introduje en los núms. 2-10.

La originalidad de este procedimiento consiste en lo siguiente:

La definición (horismós) es palabra (logos). Así lo dice textualmente Aristóteles en el texto aducido. Palabra, en su propio sentido, es sonido en que aparece una idea. Cuando el sonido no es lugar de ideales apariciones, cuando la idea no se hace "aire", el sonido desciende a la categoría de cosa: ruido (ψοφος).

La toma de cuerpo de una idea en un sonido organiza un cuerpo, estructurado en nombres, fluxiones y flexiones de ambos. Surge la palabra cinética. Esta aparición de las ideas en el cuerpo de las palabras se desarrolla en dos estadios: intención significativa (semainein) y apófansis o descubrimiento; presencia por aurora y en mediodía.

Aristóteles dice que toda palabra es semántica; pero solamente llega a apofántica cuando en ella tiene lugar el descubrimiento de una idea (o su ocultamiento sistemático) (*De interpretatione,* cap. IV).

La afirmación y la negación son, por tanto, definidas como maneras especiales de aparición de las ideas en las palabras.

Así que todos los elementos del lenguaje: nombres, fluxiones, palabras, afirmación, negación, enunciación son caracterizados por Aristóteles en función de la apófansis: del descubrimiento u ocultamiento de una idea en el sonido. Y es claro que entonces las palabras se prestan, por estructural necesidad, y no por casualidad, a una "interpretación", a una hermenéutica. La lógica y la gramática no son cálculos, ni cosas regidas por leyes, cual los cuerpos del sistema solar; son pura y simplemente hermenéutica, descubrimiento del sentido, de la música ideológica que en el sonido acontece; sin preocuparse de la estructura y leyes que unen los sonidos entre sí, de la física del lenguaje, objeto de las actuales investigaciones de los "positivistas" en lógica.

Logos admite, según esto, doble interpretación: palabra en cuanto sonido en que aparece una idea; e idea aparecida en un sonido. Cuando la idea sólo se aparece bajo forma de alusión, de intención significativa (semainein), la palabra se halla cerca de caer en puro sonido: en ruido. Cuando la idea se ostenta en pleno mediodía, en apófansis, la palabra en cuanto sonido casi desaparece; el cuerpo verbal resulta tan transparente que casi pasa inadvertido.

Empero, aun en una aparición apofántica, la idea puede presentarse de diversas maneras; y sólo una de ellas se presta a la definición.

Así que definición (horismós) tendrá, al igual que logos, dos significaciones conexas, dos aspectos indisolubles y complementarios. Uno, en cuanto conjunto de palabras de tal

manera organizado que en él se pueda presentar de una manera especial la idea. Otro, en cuanto idea aparecida de una manera especial en el cuerpo verbal adecuado para tal aparición.

Y como la aparición definitoria de una idea es aparición apofántica, la más clara y distinta que una idea puede hacer en el sonido, se llegará fácilmente a tener la impresión de un trato inmediato con las ideas, de un Lied ideal ohne Worte.

El vestido aéreo de una idea, en aparición apofántica, es el más breve posible en palabras. Y esto, no por prescripción económica, sino por exigencias del mismo estilo de aparición. ¿Cuál es éste?

Aristóteles dice: "la definición es una aparición que se verifica en el material fonético, más en especial en las palabras de tipo caracterizador y precisamente cuando se hace tal caracterización sigiendo la línea más recta a través de los diversos distintivos hasta el último".

Una idea puede aparecerse en el material fonético por manera de "continuidad", en un "río" de palabras. El lenguaje poético es el modelo extremo de este caso. Dominan entonces las palabras bajo forma de fluxiones y flexiones, están ausentes todas las formas técnicas de discontinuidad, inclusive la proposición bajo su formulación atómica "A es B", forma cerrada sobre sí misma con dos "términos". En un río de palabras, como en un poema homérico, no hay en rigor proposiciones; nada se afirma, nada se niega, nada se "pone", por mucho que griten los héroes y resuenen largamente las armas. En el lenguaje científico, la idea se ha organizado un cuerpo mínimo: la forma de proposición atómica "A es B". Pero, de ordinario, no se aparece como idea sola, sino en conexión con otras, o con otros aspectos de la misma idea; de modo que el cuerpo verbal posee una

"continuidad lógica". Así, para no ir muy lejos, las ideas se van apareciendo en las palabras presentes.

Hay que buscar, pues, la manera original de presentarse definitoriamente una idea en el tipo de proposición atómica "A es B".

Definición es aparición ideal en discontinuidad verbal; definición es aparición ideal en átomo verbal, en proposición atómica "A es B".

Una definición en cuanto tal no puede entrar a formar parte de ningún proceso deductivo, como premisa, o como consecuencia; menos aún, hallarse como paréntesis ideal en la corriente de un poema. Si materialmente las palabras definitorias se encuentran en la corriente lógica o poética poseen sentido diferente. ¿Cuál es éste?

La definición debe tener forma de proposición atómica. Motivo primero: la propiedad de discontinuidad de la forma proposicional atómica. Se le da entonces a la idea la posibilidad de manifestarse a sí misma por sí misma y solamente a sí misma. Y dentro de la forma proposicional han de abundar, gramaticalmente, las palabras que expresan y producen discontinuidad: así el artículo determinado, sobre todo bajo la forma neutra, plenamente indicativa; las reduplicaciones; la negación de tipo seleccionador; las palabras de realce...

Véase la abundancia de palabras determinativas, con forma indicativa, en las definiciones anteriormente aducidas; esto precisamente (touto); "la" idea, "la" interiorizada, de la cual y de la...; precisamente en cuanto, precisamente según (κατα γε το), "como..., pero no como" (ὡς... αλλ' οὔκ ὡς); la forma de realce ascensional tan típica en la definición de definición: relέase y nótese la fuerza ascendente de ὃ ἐκ... και τουτων... κατα γε; que he traducido así: "en —más en especial en— precisamente según".

Estos detalles gramaticales no son ni puramente casuales ni accidentales.

"La aparición definitoria de una idea tiene lugar en discontinuidad verbal, en proposiciones atómicas, de estructura indicativa."

Ante tal tipo de aparición nada más natural que Aristóteles pueda como señalar con el dedo lo aparecido: "esto es precisamente", "es claro que esto es precisamente", "a esto precisamente se llama"...

"Lo definido en cuanto definido es un valor propio de la función indicativa, I ( )."

Desde este punto de vista no se puede omitir en la traducción de las definiciones aristotélicas ninguna partícula con su propia fuerza indicativa. Así: palabra es voz cuya intención significativa aparece "precisamente" en composición con otras voces; una de sus partes separada de las demás significa intencionalmente algo "a lo más como" dicción; "pero no como" afirmación o negación.

"A esto precisamente se llama universal, a lo que le viene como nacido hacer de principio interno (ὑπαρχειν; ὑπο, ἀρχη) de muchos". Etc.

Estas manifestaciones gramaticales de discontinuidad dependen de que la idea se manifiesta precisamente en un aspecto definidor por su diferencia, por la διαφορ-α.

Una idea puede aparecerse en las palabras bajo múltiples aspectos; en conexión con otras o con todas (aparición genealógica), en contraste con una o más, en cadena deductiva con varias...

Y es precisamente la función cósmica del hombre, en cuanto altavoz entitativo, la que presta a las ideas la ocasión y la materia para presentarse de una de estas formas con preferencia a las demás.

La vida intelectual humana, a lo largo de los siglos y de su espontánea evolución interna, va cambiando el plan fun-

cional de la palabra. En Platón hablar era, como vimos, hacer aparecer el cielo entero de las ideas en las palabras. Por este motivo, la estructura verbal delataba la ausencia de la forma indicativa, de conexiones estrictamente lógicas entre proposiciones bajo forma atómica; etc.

Con Aristóteles, el plan de la vida para las relaciones entre ideas y palabras adopta la dirección opuesta: hacia el tipo de sustancia, caracterizada en el texto aducido: "la sustancia es la idea, y precisamente la idea interiorizada en una materia de tal modo que su unión dé un todo". O, como dice en otro texto: capturada en la materia (συν τη ὕλη συνειλεμμενος λογος: *Met.* Z, 1039 b, 21-22).

46. *Sustancia real; sustancia verbal y definición.*

¿En qué consiste, pues, este original modo de manifestarse una idea en las palabras?

"La definición es sustancia en materia de palabras."

La sustancia se constituye por una idea interiorizada en una materia, tan íntimamente que dé un todo. La idea queda capturada, hecha posesión y posesoria a la vez de la materia. No toda materia puede servir para capturar una idea ni cualquier materia puede interiorizar una idea. El criterio supremo para reconocer cuándo una materia es capaz de adueñarse e interiorizarse una idea es el "nacimiento" interno de la idea en la materia. Por eso, las sustancias primeras y primarias, las más claramente tales para Aristóteles, son las físicas; y dentro de ellas, las singulares: este hombre, este caballo... (*Categorías,* cap II; véanse núms. 31, 43).

Mas la sustancia, en cuanto manera de ser, no prefija tipos de materia; sólo limita, excluyendo las que no sean capaces de capturar e interiorizar, por un cierto nacimiento, una idea.

Ahora bien: la materia verbal puede llegar a ser materia sustancial. Y cuando este acaecimiento metafísico adviene lo resultante es un ente sustancial que se llama "definición" (horismós).

No importa para la sustancialidad que la unión organizante entre materia e idea sea transitoria temporalmente; y aun que el comienzo y el fin (el nacimiento y la muerte) pertenezcan a la misma estructura del compuesto. Precisamente la naturaleza se define por tener en sí misma el principio de arranque (ἀρχη) del movimiento de sí misma y el de final o reposo (του κινεσθαι και ἠρεμειν).

Lo esencial para sustancialidad de la presencia de una idea en una materia es: *a)* la espontaneidad de organización de la materia por la idea; *b)* de modo que resulte un todo.

Las ideas organizan la materia verbal en miembros múltiples, sutiles y de delicadas formas: el lenguaje. Y no es la carnal lengua humana la que modela cada uno de los órganos lingüísticos según una función de la idea a interiorizar. El lenguaje ha sido notado desde siempre como un río que por la boca fluye; nuestros órganos materiales de elocución agitan variamente el aire, cual la mano del artista las cuerdas del instrumento; pero el sentido interno y original de cada órgano del lenguaje —del nombre, de las fluxiones, de sus uniones...— es algo que se desarrolla y modela por sí mismo, por el germen interno de una idea.

Es la idea la que busca las palabras y la que crea del sonido la palabra. Cuando hemos conseguido dar perfecta expresión verbal a una idea, decimos que hemos hallado "su" expresión, "la de" la idea; no, la nuestra.

La organización de la palabra en cuanto palabra se hace en la dirección única y básica de intención significativa a apófansis; es el nacimiento mismo de la idea en cuanto germen interno del sonido. Y en el término natural de este proceso apofántico aparece el cuerpo verbal.

Tal cuerpo verbal tendrá la forma de sustancia verbal cuando resulte un "todo", como límite de tal evolución interna de la idea interiorizada en el sonido.

Ahora bien: un "todo" sustancial es algo cerrado sobre sí mismo, separado de las demás cosas, y que se ha dado a sí mismo por sí mismo sus límites; todo esto conseguido por la virtud organizadora de la idea interiorizada y captada en la materia.

Por tanto, un "todo sustancial verbal" debe presentarse como bien cerrado en sí mismo y por sí mismo, separado de los demás tipos de cuerpos verbales, bien delimitado en su estructura e internamente organizado de manera que aparezca su estructura como efecto de la posesión de una idea germinal totalmente desarrollada. A esto se llama "lo definido", así en forma indicativa; y el conjunto de actos nuestros sobre la materia aérea —para que se forme, alrededor de la idea, tal "todo"— se llama definir y definición.

Definir es, pues, sustancializar la palabra. Y "lo definido" es un "todo sustancial verbal".

El conjunto de tales todos sustanciales verbales o de núcleos verbales cristalizados no existe de hecho en el lenguaje ordinario bajo su forma de río (ῥεῦμα) verbal. Al romper la continuidad natural del lenguaje, los tipos de unión entre las palabras desaparecen y dan lugar a los tipos de unión lógica (y, por tanto, o bien...) que respetan hasta cierto límite la independencia de las sustancias verbales, de las definiciones...

Las uniones entre sustancias son fundamentalmente del tipo "relación".

Las uniones lógicas entre sustancias verbales pertenecen también a un tipo especial de relaciones.

Esta conexión entre sustancia (ousía) y "lo definido" (digamos definición) permite decir a Aristóteles que sólo las sustancias pueden ser definidas; y que, al revés, la defi-

nición es el procedimiento propio para expresar en sustancia verbal la sustancia real. Véanse los *Met.* Z, 1037 b, 1038 a. Reléanse ahora los textos iniciales del nº 11.

47. *Género y diferencia.*

Ahora resulta hacedero deducir los demás detalles de la estructura de la definición.

a) Género y diferencia: la sustancia es el todo resultante de la interiorización de una idea en una materia. El proceso de organización interna (temporal o no) de la materia por "su" idea tiene un punto de arranque espontáneo y otro de parada natural en que aparece el "todo" (holon), como todo y como solo, como separado de lo demás (joristós) y perfectamente indicable (tóde ti). La palabra sustancializada, que es la definición, evoluciona y se organiza según la dirección de intención significativa a cumplimiento intuitivo o apófansis plena. Al llegar a esta fase, la palabra sustancial forma un todo, separado de lo demás, perfectamente designable. A esto se llama διαφερειν, diferenciarse de, resaltar frente a todo, destacarse; o con la palabra clásica, diferencia específica (διαφορα τελευταια).

Aristóteles califica a la diferencia del todo en cuanto todo ya todo con la palabra "final": diferencia final, perfecta, límite de la ostentación de una idea en la materia verbal.

Pero fin es correlato de principio; y distintivo final y perfecto, de distintivo intermedio; es decir, de aspectos más o menos comunes aún. Al conjunto de ellos se llama "género", en el sentido de que por generación (γενεσις, γενος, γιγνεσθαι) sale de ellos la diferencia final.

¿Cuántos géneros o aspectos más o menos comunes habrán de entrar en la definición?

En rigor, ninguno.

Y nótese la razón. Por el mero hecho de poner la definición en relación con la sustancia, y por significar sustancia apropiación entitativa, exclusiva en la posesión, la palabra sustancializada no puede incluir, propiamente hablando, sino un solo aspecto, distintivo total y único: la diferencia específica, final, perfecta.

Propiamente se presenta y define la especie en su sentido de "todo" en que se ostenta una idea, precisamente como "de" el todo; y por tanto como no de los demás, como distintivo frente a todos los otros.

Cuando la idea encarnada en una materia (verbal o no) ha llegado a la plenitud de su desarrollo y organización de la materia, el aspecto de género desaparece. Así que sólo tiene sentido hablar de género o aspecto común mientras se "hace" la sustancia (verbal o no); en nuestro caso, mientras la idea va pasando de organizar el sonido por medio de la intención significativa a la organización completa y totalitaria de apófansis.

En las genuinas definiciones aristotélicas no entra género ninguno. Cuando lo definido en cuanto tal se presenta, lo hace en cuanto perfectamente indicable; y esto sólo lo es la especie, lo distintivo, lo que separa algo de todo lo demás. Lo común no es indicable, sino a lo más vagamente señalable. Y si en alguna definición parece presentarse el género con palabra propia, como al decir que el hombre es animal-altavoz (dsoon logon ejon), animal no puede entenderse como idea aparte, coordinada con altavoz, como lo entenderíamos en una caracterización por genealogía ideal. Animal y altavoz no son dos ideas subordinadas que salen de otras atómicas por diaíresis y que se han entre sí como idea de animal y una de las dos ideas atómicas subordinadas a animal. Animal es la misma idea que altavoz vivo que todavía no ha conseguido desarrollarse plenamente, patentizarse en la materia verbal.

Del género surge la diferencia; y ambos aspectos lo son de uno total, la idea específica, la idea suficientemente perfecta, para dar un todo bien cerrado sobre sí e imparticipable para todos los demás.

Esto se aclarará más y más con una breve advertencia sobre la estructura gramatical de las definiciones aristotélicas.

48. *b) Núcleo nominal.*

En virtud de su forma de palabra sustancializada, la definición adopta la estructura de "nombre" como la más apropiada. En una auténtica definición, no puede entrar ninguna fluxión; fuera de aquellas que en rigor no lo son, como "es, se dice, aparece..."; ya que estas expresiones no aluden a tiempo alguno, sino que se encuentran en un presente supratemporal.

Además, toda definición no sólo ha de emplear la forma nominal, sino un solo nombre, y las demás palabras deben adoptar la forma de flexiones, de subordinación al núcleo nominal.

En efecto: la forma nominal de una palabra no alude a tiempo alguno, admite la designación por artículo; es la forma sustancial en gramática. Las demás palabras han de presentarse en forma subordinada: como adjetivos, en flexión, bajo partículas conjuntivas...

Ejemplos: en la definición de sustancia no hay sino un nombre sustantivo: la idea (to eidos), bien designada: "la" idea. Las restantes palabras se presentan como matices y precisiones subordinadas a la idea: idea, la interiorizada en la materia, de tal manera que resulte un todo. No entran más flexiones que las de presente y de ostentanción en presente de lo que se es: es, se dice, resulta...

En la definición de tiempo hay un sustantivo central: número. Ni "el" movimiento ni las relaciones antes y después, intervienen bajo forma gramatical (ni ideológica) independiente; sino bajo forma de flexiones (numeración del movimiento) o de subordinación por proposiciones (hacia lo anterior y lo posterior).

Esta unidad nuclear en la organización gramatical de la definición expresa la estructura unitaria de la idea, capaz de presentarse en aparición sustancial verbal.

49. *c) El sujeto de la definición.*

Al decir: "la sustancia es la idea...", "el tiempo es el número de...", "la palabra es voz significativa...", etc., es preciso entender exactamente la relación entre lo que define y lo definido (definiens, definitum). Lo que hace de sujeto de "es" y lo que de predicado, ¿son dos aspectos de la misma cosa, dos cosas, o una de ellas es un puro nombre, una abreviación para designar la otra parte (el predicado) que encierra la propia expresión y aparición de la idea en las palabras?

Cabe una interpretación nominalista de la definición en que el sujeto de la proposición definidora quede reducido a puro nombre. Por ejemplo: convengamos en llamar sustancia al conjunto verbal-significativo: "la idea la interiorizada en una materia y que con ésta dé un todo". Convengamos en aplicar la palabra tiempo al organismo verbal: "numeración del movimiento hacia el pasado y futuro", etc. Bajo este aspecto no existe en rigor proposición alguna, ya que el sujeto (sustancia, tiempo...) no es algo consistente en sí con independencia, relativa al menos, frente al predicado y lo que en éste se expresa. Sobran el "es", el "se dice", "aparece"... y el sujeto es pura abreviación fonética.

Esta es la interpretación nominalista más vulgarizada modernamente. No voy a discutirla. Creo que es la única in-

terpretación posible dentro de un tipo de vida mental centrado en la acción intelectual, en la práctica, en vez de la contemplación de la aparición ideal de las cosas. Quédese esto bajo forma de pura sugerencia.

El sentido auténtico de un proceso definidor helénico es el de "aparición". Y aparecer es presentarse algo en algo. En una definición se trata de aparición refleja, quiero decir, de "aparecerse". Y digo que en este caso el sujeto es el lugar de aparición del predicado, para lo cual es necesario que el sujeto posea sentido propio, esté ya de antemano bajo una forma especial y propia y que el proceso de definir sirva para hacer surgir "de dentro" de un aspecto otro oculto hasta entonces "en" el mismo sujeto.

Casi casi se trata de una faena de Frégoli metafísico. Y no deja de requerirse una cierta habilidad mental para presenciar esta sutil faena en que lo mismo se muestra como diversamente lo mismo.

Ahora bien: esta dualidad de presentación de lo mismo presupone una aparición preliminar no definitoria, inmediata, dada sin más. Así es menester que, por ejemplo, la sustancia, el tiempo, el movimiento... estén presentes y conocidos antes de ser definidos, que estén aparecidos y reconocibles bajo un aspecto predefinitorio, aspecto del que surgirá el propiamente definido por el procedimiento misterioso de una aparición en y de otra aparición.

Introduzco una terminología precisa: al aspecto preliminar, cognoscible en sí mismo y por sí mismo, de una cosa llamaré "presentación"; al aspecto definitorio en cuanto tal que en tal y de tal presentación surge llamaré "aparición". Toda presentación indica naturalidad, inmediatez, aspecto dado, con que uno sin más se encuentra, sin haber presenciado su génesis luminosa, su aparición. Así se nos presenta la luz del sol; abrimos los ojos y la vemos. En cambio, al

pasar su luz por un espectroscopio, aparece su espectro luminoso típico.

Definir es, pues, faena fenomenológica; faena fenomenológica ante el conocimiento; faena fenomenológica en y de el objeto.

En una proposición definitoria el sujeto se "presenta", el predicado "aparece" en y de el sujeto en presente.

Respecto de la aparición definitoria aristotélica, la presentación del sujeto es dada bajo la forma platónica de genealogía ideal; y a su vez, esta presentanción es aparición del mismo sujeto respecto de otra presentación más primigenia, en el río de la palabra hablada, de la expresión verbal que hace el hombre de las cosas en fuerza de su función de altavoz entitativo. La presentación primera de las cosas en las palabras se encontraría en el lenguaje natural; y tal presentación es, en su orden, perfecta; como lo puede ser un río frente a la gota que de él sacamos o frente al mismo líquido cristalizado.

Las ideas de las cosas pueden, por tanto, presentarse de diversas maneras en el lenguaje, formando cada una de esas maneras un universo de interpretaciones y encarnaciones de las ideas en materia verbal. Y cada una de esas maneras estará presente, dada con inmediatez cuando corresponda al tipo de vida que entonces realiza la vida humana. Y cada una de esas maneras de decir las cosas será notada como "aparición", cuando la vida, cambiando su manera de vivir, en el mundo de las cosas, expresa su nueva sensación, su nueva actitud ante ellas.

50. *Las definiciones homéricas.*

La historia de estos sucesivos nacimientos y como superfetaciones de las ideas en las palabras es el tema al que sólo puedo aludir aquí con un ejemplo concreto.

El lenguaje homérico posee su propia manera de caracterizar las cosas, que llamaré caracterización por convergencia de distintivos.

A lo largo del río armonioso que se desliza mesuradamente según una disposición de largas y breves, muy parecida a la medida coreográfica de un tango, la *Ilíada,* por ejemplo, caracteriza multitud de cosas; entre ellas, el mar.

La definición homérica de mar (si se tolera el uso impropio de la palabra definición) incluye cuatro aspectos o toques de color. El mar recibe durante su aparición en el poema fluyente los epítetos de:

1) ἄτρυγετος; yermo, erial, donde nada se puede recolectar;

2) εὐρυπορος; de amplias vías, omnitransitable;

3) πολυφλοισβος; rumoroso; ἠχηεσσα, de largos ecos, largamente resonante;

4) πορφυρειος; hirviente, espumoso.

Los matices 1, 2 convendrían igualmente al desierto de Sahara; mas no los de 3 y 4.

1 sólo se podría aplicar a un campo inculto.

4 sería, por ejemplo, matiz de un depósito de agua hirviente; mas no le convendrían 1, 2, 3.

3 podría servir de distintivo a una selva agitada por el viento; mas no cuadraría en este caso 1, 2. Etc.

Es decir: el conjunto 1 + 2 + 3 + 4 define "el mar" por una especie de convergencia de distintivos; éstos forman una unidad que de algún modo lo define y separa de las demás cosas.

Entre los diversos distintivos no se da orden alguno, como entre el género y la diferencia específica; ni subordinación, como entre las ideas atómicas en un proceso dialéctico a lo platónico; ninguno de tales distintivos actúa como diaforá. Tal vez sería más justo decir que cada uno de ellos

es un "género", pues conviene a muchas cosas; sólo su unión o conjunto caracteriza al mar y sólo al mar.

Esta manera de caracterizar no establece preeminencia alguna entre las cosas; ni separación entre ellas; define una en función de otras cosas, tal vez de todas.

Entre los distintivos de una cosa se inicia a veces una preferencia que convierte a un distintivo en "epíteto", preludio de la diferencia específica o de la última idea en la genealogía ideal.

Así, Júpiter y sólo Júpiter recibirá el epíteto de fulminante: ἀστεροπετης; Aquiles, el de los pies ligeros; etc., además de otros distintivos con que el poeta va perfilando su fisonomía a lo largo del poema, según se presenta la oportunidad.

En escenas violentas Júpiter recibirá el color local de ἀἰνοτατος o de νεφεληγερετης: pavoroso, amontonador de nubes, etc. Agamenón tendrá como rasgo epopéyico, el de jefe, matizado según las ocasiones en ἄναξ ἀνδρων, κοσμετωρ λαων, εὐρυκρειων...: caudillo, guía de hombres, el de amplios dominios, etc.

El paso siguiente a este método de ir pintando los diversos objetos a trozos y trazos sueltos, según lo pidan el ambiente y las circunstancias cambiantes del río poético, consistirá en ponerse a caracterizar "de un trazo" un objeto. Es la forma de genealogía ideal platónica. En ella, el objeto va adquiriendo su fisonomía propia en una "serie" de manipulaciones y toques ideales que siguen un plan fijo con operaciones subordinadas y de ejecución ininterrumpida, a realizar sólo en una dirección. Platón compara en el *Sofista* el procedimiento dialéctico al trabajo del tejedor. Cada paso determina cuál ha de ser el siguiente y cuál el final. Por el contrario, en una caracterización por convergencia de distintivos, el objeto puede no llegar a adquirir fisonomía unitaria. Al cabo de unos versos surge el objeto ante la vista

un momento con un rasgo local; tal vez ya se ha desvanecido el que antes recibió; cuando menos, resulta difícil verlos de manera que aparezcan como constituyendo "una" fisonomía, así en singular y con realce.

No cabe duda, empero, de que éste es el método natural e inmediato de caracterizar las cosas y de expresar la manera como se nos presentan dentro de nuestro mundo cotidiano.

El tipo de caracterizaciones homéricas —tipo fluyente y discontinuo— y el de caracterización por genealogía ideal presentan las cosas en función del tiempo; son procesos, métodos (ὁδος, μετα). El primero, discontinuo, cual los toques de color, los golpes del cincel del pintor o del escultor; el segundo, continuo, cual el presumible trabajo de una Penélope con ansias de casarse. El tipo aristotélico de definición surgirá de la fusión de ambos métodos; y el aspecto que ofrezcan los objetos en cuanto definidos será una aparición que tendrá lugar sobre la manera como se presentan los mismos objetos en las caracterizaciones poética y platónica.

Así que el sujeto en toda proposición definitoria posee su propio sentido, que habrá de tomarse de otra manera anterior de caracterización; y en última instancia, de la manera como la vida natural e inmediata ve y describe las cosas. El predicado —más o menos complejo, desde las sartas platónicas hasta el rasgo típico y único de la diferencia específica— servirá para transfigurar la preliminar presentación y fisonomía del objeto, dados en el sujeto, en una fisonomía nueva, de rasgos más acusados, más unitaria, más radiante.

Por tanto: caracterizar genealógicamente y definir son operaciones que no tienen sentido sino dentro de un ambiente, sobre un fondo preliminar.

Enumerar definición tras definición, como lo hizo Euclides y se hace modernamente, es perder irremediablemente el sentido y el encanto del definir griego.

51. *Definición, límite de un proceso histórico.*

Dos metáforas, una platónica y otra aristotélica, aclararán el sentido vital que poseía la operación del caracterizar.

Para Platón, caracterizar por genealogía ideal es una cierta manera de "caza" (θηρευσις). Frente a la presunta selva de conceptos en que se oculta el objeto a caracterizar se comienza por dividirla en cotos independientes, de tal manera que si el objeto se halla en uno no pueda pasarse al otro; dentro del coto, presumible guardia del objeto, se introduce nueva parcelación; se toma la parcela en que el objeto se ha refugiado; y así, división tras división, acotando dentro del coto anterior, se irá acorralando al objeto.

A la largo de esta caza ideal dentro de la selva de los conceptos, el objeto se refugia siempre dentro de un concepto o aspecto cada vez menos común. Lo común disimula y oculta, en alguna manera, lo que es objeto; al mismo tiempo que lo descubre bajo un punto de vista general. Por eso, la división esencial (la diaíresis) parte de una idea general, participada por muchas otras, en que se ha visto refugiarse al objeto; así el sofista, al notar que el entendimiento quiere cogerlo entre sus manos contemplativas, comienza por esconderse en la idea de técnico. Al parcelar sucesivamente las ideas, el objeto se ve forzado a disimularse en ideas cada vez menos comunes, hasta llegar a una indivisible ya, inconfundiblemente suya.

Levantar la caza de uno de los cotos convergentes hacia el final es levantar el velo o descubrir lo que el objeto es: sus comunidades ideológicas y su finalidad. Es una faena de "verdad".

Para Aristóteles, la sensación vital ante la operación de definir es la de bella desorientación, de perdimiento seductor. Πρωτον καλως ἔχει διαπορησαι (*Físicos*, IV, cap. 10): "ante todo, no deja de tener su belleza el perderse entre las

mil opiniones que sobre el tiempo andan en boca de todos", comienza diciendo con gesto deportivo, al principiar su tratado, desorientador como pocos, sobre el tiempo.

Y las palabras, ἀπορια, ἀπορημα, διαπορειν, abundan en todas sus obras.

La aporía resulta un método no sólo de invención de lo que la cosa es, sino también y sobre todo de vitalización del procedimiento mismo definidor. La técnica aristotélica de la aporía comprende dos procedimientos: uno histórico y otro sistemático. La diversidad de opiniones sobre el objeto a definir y un programa fijo de preguntas suelen servir de motivos desorientadores.

Los programas de preguntas, así en plural, pues, son varios, revelan los aspectos de la realidad que desorientaban más al heleno, sus capítulos de preocupación mental.

Transcribo algnos modelos de cuestionarios aristotélicos: "es preciso que 'el' principio sea uno o múltiple; si uno, o inmoble o movible; y en este caso, podrá ser, como pensaban los metafísicos, o bien el aire o el agua... Si múltiple, o bien en número limitado o indefinido. Si en número finito, y mayor que uno, habrá o dos o tres o cuatro u otro número fijo de principios. Si, empero, los principios fuesen en número limitado, o bien coincidirían todos en género, diferenciándose en forma y especie, o bien serían opuestos. Y de parecida manera proceden en sus investigaciones los que buscan cuántos son los seres", etc. (*Físicos,* libro I).

Otro tipo de programa bajo forma metafísica encabeza el tratado de la sustancia (*Met.* Z., 1028).

"El ser se dice en plural; y alude sin más, o bien al 'qué es' esta cosa (ti esti) y a la cosa en cuanto 'ésta' (tode ti), o bien a lo cuantitativo, a lo cualitativo... de las cosas categorializadas. Con todo y decirse el ser así tan en plural, es claro que el centro entitativo se halla en el 'qué es' la cosa, aspecto propiamente alusivo a la sustancia..."

Un tercer tipo de cuestionario abre el libro K de los metafísicos:

"Es evidente que la sabiduría es ciencia cuyo objeto son los principios. Mas podría desconcertar a alguno la cuestión de si la sabiduría es una ciencia o bien múltiple. Si la sabiduría es ciencia unitaria, resultará que, aun siendo una y a pesar de tener que ser los principios contrarios entre sí, tendrá que tratar con todo de los contrarios. Pero si no es ciencia unitaria, ¿cuántas ciencias será? Además, ¿a cuántas ciencias corresponderá la consideración de los principios apodícticos, a una o a muchas? Si a una sola, ¿cómo decidir a cuál pertenece tal consideración con preferencia a otra cualquiera de las ciencias apodícticas? Y si a muchas, ¿a cuántas?

Y otra cosa: una sola ciencia deberá tratar de todas las sustancias o no de todas; en este último caso, resulta difícil indicar de cuáles sí; mas si una sola ciencia debe tratar de todas, no es claro ni mucho menos que una y la misma ciencia pueda abarcar tantas cosas..."

La estructura de estos cuestionarios aporéticos nos revela los aspectos que desorientaban vitalmente al heleno y cuya solución (διαλυειν) le interesaba vitalmente, proporcionándole la sensación de seguridad ante el mundo de las ideas. Las oposiciones y relaciones entre unidad y pluralidad, movimiento y reposo, definido e indefinido, pluralidad homogénea y diversidad centrada, principio y contrarios, unidad de sustancia y pluralidad de aspectos, unidad y pluralidad en el seno de la ciencia, una ciencia por encima de las ciencias, unidad de la ciencia a pesar de la pluralidad de objetos..., son las cuestiones de vital preocupación científica para el heleno.

Cada tipo de vida posee sus problemas y soluciones. Que algo sea dado o se presente como problema no depende de la esencia de ese algo —la esencia de una cosa no es nunca,

como tal, problema ni solución—, sino de la constitución de aquella supracosa que llamamos vida, y que es problema entitativo, en primer lugar, para sí misma; ya que el vivir no es un estar ya hecho según un plan infinitesimalmente trazado y ejecutado, sino un realizar una de las posibilidades de vivir en el mundo. Y toda posibilidad es esencialmente problema entitativo; y a cada una de las posibilidades vitales, su mundo de problemas. Cuando un aspecto de las cosas o un conjunto de cosas o una sola se presenta como dado, como inmediato, como algo que está sin más y naturalmente ahí, no resulta problema para una vida que se viva a sí misma viviendo volcada y extasiada en su mundo, desviviéndose en lo dado. Respecto de la vida griega, confiesa Aristóteles: que " 'para nosotros' lo primeramente claro y manifiesto son, sobre todo, los compuestos, los aspectos totalitarios-eidéticos; y solamente más tarde, partiendo de éstos y por medio de la división esencial, llegan a hacérsenos patentes los elementos y los principios."

Así que lo inmediato y lo naturalmente dado al heleno son los aspectos totales, las unidades globales, las ideas en cuanto fisonomías íntegras y de un trazo. Esta manera de vivirse en el mundo, en un mundo eidético, la vida helénica la había convertido en su modo natural de vivir: le nacía con la vida el vivir en plan eidético; se encontraba sin más viviendo de esta manera en el mundo y el mundo; y notaba la sensación vital de seguridad, de reposo, de certeza vitales.

La sensación del problema surge cuando la vida, en fuerza de su radical insumisión a una sola manera de realizarse, comienza a retirarse de lo inmediato, a desvivirse de las cosas para realizar otra de sus posibilidades vitales.

La vida helénica, en los hombres en que latía superlativamente, se notó viviendo sin previa consulta, sin autodecisión, en un mundo de tipo eidético; y se liberó de él no

por el procedimiento estrictamente vital de la reflexión transcendental, sino por un método objetivo: la división en partes esenciales de los aspectos totalitarios, la búsqueda de los aspectos plurales en la unidad global eidética.

De ahí que pueda afirmar Aristóteles, en nombre de los griegos, que sólo partiendo de los aspectos totales (sensibles o no, cosas o nombres) y sirviéndose de la división esencial, llegan a hacerse patentes los elementos y los principios.

Hagamos un poquito de hermenéutica.

Al retirarse la vida de la patencia propia e inmediata de los aspectos totalitarios adviene una cierta oscuridad, el eclipse de lo total. Ya no satisface a la vida su inmediatez. Se ha fatigado de mirarlos y verlos siempre igualmente lucientes. Ante la monótona insistencia luminosa del sol, hasta la vista sensible se ha dado a sí misma una defensa orgánica para hacerse su noche a voluntad; la vida intelectual ha creado el órgano de la división esencial, como defensa de su libertad frente a la luz importuna de los aspectos eidéticos. La diaíresis no divide de cualquier manera un todo, sino precisamente de modo que la luminosidad del todo se reparta en las luminosidades propias de las partes que aparecerán como elementos de, principios de, causas de.

Este "de" es esencial.

Si la vida dividiese cual mano ciega, a palos de ciego, lo que resultase del todo maltratado no serían elementos, causas y principios, sino una variedad inconexa que no tiene nombre: ya que aun en las más brutales y desconsideradas divisiones resultan trozos de, astillas de, cascos de; es decir, cosas que aluden y revelan, más o menos claramente, el todo de que proceden.

El heleno guardó siempre una secreta o pública preferencia vital por los aspectos totales; de ahí que la vida, aun deshaciéndose de su inmediatez importuna y unitaria, los dividiese con sumo cuidado y tal que resultasen no trozos

o astillas sino elementos, causas y principios; es decir, partes con posibilidad de reconstruir inmediatamente el todo primitivo.

Por este motivo he traducido diaíresis por división esencial; y los resultados de tal división poseerán las propiedades siguientes:

a) dependencia entitativa respecto de el todo; no sólo son trozos de, ni partes de, sino causas, elementos o principios. Y en la noción de estas tres palabras entra esencialmente la propiedad de reconstruir de una manera u otra el todo. Por reduplicación insistente he hablado de principios de, causas de, elementos de.

Toda causa, principio o elemento está, en metafísica helénica, sometido a la condición restrictiva de reconstruir un todo, un eidos.

b) la verdad o patencia propia de los objetos resultante de una división esencial debe estar al servicio de la patencia propia del todo.

Subordinación fenomenológica. Las causas, principios, elementos son esencialmente explicatorios, motivos de aclaración del aspecto total.

La patencia inmediata del todo y lo que en ella ostenta el todo es redescubierto y es re-velado bajo un nuevo punto de vista: "de" dentro "a" fuera, "de" mediato "a" inmediato; se le ofrece al todo la posibilidad de nacer ante la mente, de aparecerse como nuevo.

La presencia se supera (la Aufhebung de Hegel) en presentación, la inmediatez en inmediación.

El proceso del conocer científico describe, por tanto, una circunferencia, la figura perfecta para el heleno.

"La definición de un todo 'divide' un todo en cada uno de sus componentes": ὁ ὁρισμος διαιρει καθ' ἕκαστα (texto inicial de esta obra, II).

"Cada uno" es un aspecto indisoluble de todo; la fuerza del paralelismo gramatical helénico es evidente: καθ' ὅλον, καθ' ἕκαστα; "según" cada uno, "según" el todo: cada uno en cuanto uno de todos los de un todo.

La definición está, por tanto, sometida a su vez a dos condiciones: una entitativa, hallar precisamente las causas, elementos o principios; único tipo de partes que pueden construir y reconstituir el todo primitivo; otra, fenomenológica, los componentes de una definición deben reconstruir no solamente el todo en cuanto ser, sino el todo en cuanto eidos, en su aspecto total luminoso. A la primera condición he llamado antes ontogénica; a la segunda, acabo de dar el nombre de fenomenológica.

Las conexiones entre todo y propios componentes del todo, entre ambas cosas y definición, programáticamente expuestas por Aristóteles en el capítulo 1 de los *Físicos* —lema de esta obra II—, quedan suficientemente declaradas.

Definir es reconstruir y redescubrir un todo en cuanto todo.

Bajo este punto de vista, el procedimiento por genealogía ideal y el estrictamente definitorio de Aristóteles son equiestructurales y genuinamente helénicos. La diferencia fundamental consiste nada mas en qué cosas aparecen como todo.

Para Platón se ofrecía aún con aspecto total el conjunto de ideas que formaban la genealogía ideal de un objeto; cada todo era aún un mundo, una melodía ideal.

Para Aristóteles, son únicamente "todos" los seres sustanciales que se han asimilado por interiorización todos los aspectos considerados por Platón como ideas independientes, y que sólo ostentan frente a los demás y en público un solo aspecto: la diferencia última. Esta constituye su peculio y haber, su monopolio públicamente declarado; lo demás lo guarda en su intimidad como fondo dinámico del que se explica y desimbrica la diferencia (nº 29).

Esta relación de explicación dinámica entre los aspectos interiorizados y la última diferencia permitirá a Aristóteles fundar una deducción objetiva del todo a partir de causas, elementos o principios. (Véase un avance en los núms. 21-22-23-24.)

Lo que aquí me interesa anotar es qué aspectos eran problema para el heleno y cómo los resolvía por procedimientos en el fondo unitarios.

El procedimiento aporético de Aristóteles no hace sino dar formulación técnica a la preocupación total helénica.

Puesto, pues, el heleno ante un aspecto total, dado en bloque —aunque no sea sino bajo la forma de un nombre (vgr. el nombre círculo, sofista...)—, la manera más natural e inmediata de sentirse desorientado es notar o hacerle notar las grietas y resquicios, los indicios de una pluralidad interna o los peligros externos que contra su unidad atentan. Esta aparición de la pluralidad en la unidad le plantea el problema acuciante de restablecer y superar la unidad dada como inmediata en una unidad a que se ha proporcionado la posibilidad de ostentar más poderosa y definitivamente su poder unificador sobre la multiplicidad interna.

Por eso, Platón y Aristóteles, se sirven sistemáticamente de la división como método de aclarar las cosas, separando los elementos extraños a un todo, juntando hábilmente las partes afines, ordenándolas de manera que el nuevo conjunto de componentes fragüe y cristalice en una unidad, que es la primitiva bajo forma de unidad superante, definidora y definitiva.

La definición estrictamente tal tiene, por tanto, dos faenas a realizar: *a)* superar por división esencial la inmediatez indistinta (ἀδιορίστος) de el todo y de su unidad, haciendo aparecer los propiamente componentes del todo (καθ' ἕκαστα).

b) disponer en un orden apropiado —subordinación de género y diferencia específica— tales componentes de modo que re-aparezca, distinta y articuladamente, el todo y su unidad.

Sólo para un tipo de vida centrado en la unidad, la definición, tal cual la empleaba el heleno, puede constituir "el" procedimiento del saber.

Para el tipo de vida positivista, la pluralidad es el término final, sin imponer una reversión necesaria al todo primitivo. Bastará ordenar por relaciones los objetos resultantes de la división, sin imponer ni a la división ni a sus resultados las dos condiciones: ontogénica y fenomenológica.

La definición aristotélica bajo su forma más perfecta posee como centro un nombre sustantivo y las demás palabras toman la forma de flexiones que matizan el rasgo característico o diferencial fijado por el nombre típico. La superación definitoria de la multiplicidad por la unidad del todo, faena fenomenológica del definir, aclara la razón de todos estos detalles gramaticales.

No se puede, por tanto, desligar impúnemente una definición aristotélica del ambiente y contexto aporético de que va surgiendo rasgo a rasgo la rejuvenecida unidad del objeto.

La definición es un cristal ideal, límite de un proceso de cristalización. Nosotros nos hallamos el cristal hecho (la definición de naturaleza, de sustancia, de tiempo, de movimiento...); pero si no rehacemos, con preocupación y aporía vital, su génesis ideal podremos a lo más tratarlo mecánicamente, emplearlo como diamante para cortar y definir otra cosa, pero no comprenderemos la naturaleza de la definición.

Y cierro transitoriamente estas consideraciones sobre la estructura de la definición.

Transitoriamente, digo, porque a lo largo del trabajo irán surgiendo otros matices que perfilen aún más la fisonomía de este procedimiento, tan helénico y tan ignorado.

CAPITULO III

MODELO EUCLIDEO DE CIENCIA

LEMA

"Se llaman datos magnitudinales todas aquellas magnitudes —volúmenes, líneas, ángulos...— con los que nos resulta posible construir objetos igualmente magnitudinales". (Euclidis, *Data,* def. a 8).

"Es construíble lo que podemos hacer sin más o también podemos preparar, todo ello para llevarlo a intuición noética". (Marini phil. In Euclid. *Data Comment.)*

Palabras fundamentales y típicas

a) μεγεθος
magnitud.

b) κατασκευασθαι, δεδομενα, ποριζειν
preparar, dar o dato, aprestar para.

c) ἐπινοια
intuición noética.

52. *Indeterminación esencial y determinabilidad transitoria. Constructibilidad.*

La geometría euclídea, tal cual salió de manos de Euclides, es el primer modelo histórico de ciencia constructiva, como dije en la Introducción general (3º).

Que el primer intento de constituir "constructivamente" una ciencia haya tomado precisamente como materia la ex-

tensión es otro punto históricamente muy explicable, ya que, en la extensión, su esencial, irremediable y siempre renaciente indeterminación obliga al científico a estar construyendo el objeto para poderlo intuir. Y aunque, como en la geometría moderna, sobre todo en la geometría analítica, no interese tanto como al heleno la intuición de la figura, el verla en "una de las" infinitas magnitudes posibles, con toda la esencial indeterminación del material, de la extensión, obliga a tratarla con variables, con constantes indeterminadas, con leyes o funciones entre constantes y variables. Es decir: la formulación analítica de lo geométrico, la traducción en lenguaje analítico general de la extensión, pone, de nuevo, en claro la esencial indeterminación de la cantidad.

Empero la esencial indeterminación de la extensión no debe ser confundida con el puro concepto-en-sí, a lo platónico a lo husserliano, de "esencial indeterminación".

La esencial indeterminación en cuanto tal no es determinable ni de una ni de muchas maneras. La esencial indeterminación es no solamente indeterminada en acto y determinable en potencia, sino indeterminable en potencia y en acto. La indeterminación-en-sí es esencial indeterminabilidad.

En cambio: la extensión es sólo, por su esencia, indeterminada en acto, pero encierra la no menos esencial posibilidad de ser determinada por una de las infinitas maneras de determinación que sea sólo "una de las", no la "única", que sea una determinación esencialmente transitoria.

La extensión es, pues, por su esencia, lo indeterminado transitoriamente determinable, lo determinable no por una única determinación esencial (diferencia específica o eidética), sino por una de las infinitas posibles, dando ella misma tal posibilidad de transitoria determinabilidad.

Este original tipo de determinación vinculado a otro no menos original de indeterminación caracteriza el material de

la geometría y es la causa de los originales problemas de la ciencia geométrica.

Con el correr del tiempo histórico se hallará que lo aritmético mismo está afectado de una especial y esencial indeterminación; que la ciencia aritmética no trata con el uno en cuanto uno, ni con el dos en cuanto dos... ni con la suma en cuanto la suma, ni con la igualdad en cuanto la igualdad...; que los juicios y principios de la aritmética no son analíticos, ya que todo juicio analítico o de identidad explícita versa sobre lo que un objeto o concepto es en sí, en cuanto tal, en soledad extremada de todo lo que no es él; sólo se puede, por ejemplo, hacer juicios aritméticos analíticos o de identidad sobre el uno en cuanto uno, ni más ni menos; sobre el dos en cuanto dos... sobre la igualdad en cuanto igualdad, ni más ni menos que igualdad...; y, en este caso, la ciencia aritmética resulta imposible.

Será preciso fundamentarla sintéticamente, constructivamente. Y, en este nuevo plan, se cambiarán hasta las definiciones más sencillas; "uno", como número y concepto utilizable en la ciencia aritmética, no será ya "el uno", la idea atómica e indivisible (ni sumable ni restable...) de uno, sino "clase de todas las clases biunívocamente coordinables con una cualquiera de las clases-unidad" (Whitehead-Russell); o bien se definirá por una proposición sintetizadora de aspectos independientes y separables para una intuición eidética o diaíresis; por ejemplo, "se da al menor un elemento x (Ex); y de suponer que se da una función o predicado F ( ), aplicable a x, de modo que valga F (x), y de suponer que se da otro elemento (y) y que para él vale también F (y), se sigue que F (y) es idéntico con F (x), sean cuales fueren x, y; este conjunto de aspectos o fórmula determina como extensión —uno—".

$$1 \underset{\text{def.}}{=} (Ex)F(x) \,\&\, (y)F(y) \rightarrow [F(y) \equiv F(x)] \qquad \text{(Hilbert)}.$$

una-de-las infinitas posibles realizaciones del esquema, que no agotan ni pueden agotar la virtualidad infinita de la acción unitiva, estructura íntima del esquema constructor.

Y con estas alusiones enderezo ya el modelo euclídeo de ciencia hacia el tipo de ciencia transcendental elaborado conscientemente por Kant.

Por fin: la axiomática no es un conjunto de proposiciones hechas y derechas, un sistema de proposiciones-en-sí, a lo platónico; sino un conjunto de "posiciones" iniciales, de esquemas operacionales básicos. La axiomática es un plan básico de construcción. (Véase el vol. I de esta *Invitación a filosofar,* todo el cap. v.)

Cuando diga, por ejemplo, Hilbert que el primer axioma del grupo de "pertenencia" es "dos puntos determinan una recta", no se puede entender tal axioma bajo forma platónica de relaciones entre ideas-en-sí; por ejemplo, dos puntos en cuanto puntos "participan" de una línea en cuanto línea; ni darle tampoco la interpretación aristotélica de proposición: "recta —es— lo determinado por dos puntos", de modo que tal proposición sea supratemporal, supraespacial, supraindividual, cual si existiese en un universo proposicional-en-sí.

Los axiomas no son ni proposiciones-en-sí ni tipos de comunicación (κονωνια) entre objetos ideales-en-sí; no son ni ideas-de (predicados, en cuanto idea-de un sujeto, proposición ideal concreta), ni ideas-en-sí (idea aparecida —en— otra idea, sin ser-de-ella; tipo de proposición platónica), sino son simplemente posiciones y casi imposiciones de una determinación a un esencial indeterminado de tal modo que la determinación actual sea sólo "una-de-las" posibles y sólo se ponga o imponga como "una-de-las" posibles, no como única, como esencial, como diferencia eidética o específica.

Un sistema de axiomas es, pues, un "plan posicional"; y cada axioma no es más que "procedimiento" (Verfahren,

Kant, *Kritik d. rein. Vern.*, "von dem Schematismus"); es decir, un sistema original de operaciones que no son simples acciones sino operaciones, que ponen una realidad, que imponen una determinación sin llegar a constituir nada esencial, nada definitivo, ni definible para siempre.

Desde el punto de vista platónico y aristotélico, un sistema de axiomas es menos que un sistema de proposiciones; no puede aspirar a existir y consistir en un universo ideal-en-sí, absoluto, eterno.

Mas, desde el punto de vista de la espontaneidad del hombre, de la unidad sintética y sintetizande de la apercepción pura, un sistema de axiomas pone de manifiesto que el hombre no es cosa, ni real ni ideal; que el hombre es trascendental, que se da la conciencia trascendental, en sentido kantiano.

54. *Geometría euclídea y escritura.*

Hacer geometría es escribir en el agua de la extensión. Y esto de "escribir" no es metáfora.

El elemento mínimo de la escritura es el "punto", con el oficio de "indicar" el final, término o extremo de una frase, y además con el de "terminarla y cerrarla". Punto se dice en griego σημειον; y significa de vez señal y extremo. El punto no sólo encierra y cierra un conjunto de objetos, haciendo de extremo (περας), sino que señala, cual estrellita luminosa, lo encerrado. El punto está "señalando lo encerrado". Junta, pues, una función semántica y una delimitativa, una función fenomenológica y una óntica.

Toda palabra, dirá por su parte Aristóteles (*Sobre la Interpretación*, cap. 2, 16 a), es "semántica" (σημαντικος). Y palabra es el elemento mínimo lógico que resulta de dividir en sus partes elementales la proposición (προτασις).

Se corresponden, por tanto, helénicamente punto y palabra, σημειον y λόγος.

Línea se dice geométricamente γραμμή; y significa gramaticalmente letra, es decir, trazo mínimo o elemental. Entre dos puntos caen y se colocan letras, más o menos, según que las palabras (λογος) se compongan de una letra o de más de una.

Si tiramos un trazo o conjunto de trazos y los encerramos entre dos puntos y exigimos que en tal conjunto se aparezca una idea, obtendremos una proposición lógica, es decir, en términos aristotélicos, una ἀποφανσις, un lugar aéreo y simpático de aparición (ἀπο-φαν-σις; φαιν-εσθαι; φα-ος) de una idea.

Si trazamos un trazo o conjunto de trazos y los encerramos entre dos puntos y no exigimos ya que se aparezca en ellos ninguna idea-en-sí ni ninguna idea-de, obtendremos una proposición geométrica pura, una γραμμη, una línea, equivalente extensional puro de la proposición lógica.

Y, al liberar al trazo y conjunto de trazos de la exigencia de patentizar o hacer aparecer una "idea", la diversidad estructural interna de cada idea no afectará ya ni moldeará los trazos o el trazo; el trazo entre dos puntos podrá ir recto o derecho, describir las curvas que queramos, terminar donde queramos. El punto se convertirá en simple extremo (περας) terminante; lo encerrado por dos puntos resultará pura línea o letra geométrica (γραμμη), y se podrá definir con Euclides la línea diciendo: "es aquello cuyos extremos son puntos" (Γραμμης δε περατα σημεια, libro I), lo capaz de ser encerrado por solos puntos.

Hay ideas que, para aparecerse en las palabras o para dar una proposición exigen más o menos trazos o letras —así la idea de hombre se aparece en el conjunto de letras "animal racional"; y la idea de movimiento en el conjunto

mayor "acto de un ser en potencia en cuanto en potencia"...—, dándose siempre una palabra inicial y otra final, los ὅροι, o xtremos de la frase.

Cada ὅρος es sólo semántico, está aludiendo insistentemente a la frase entera; toda palabra suelta es, dice Aristóteles, semántica; y llegará a ser apofántica cuando llegue a ser lugar de aparición (ἀπο-φαν-σις) de una idea.

Aristóteles llama extremos lógicos (ὅροι; *Analytica priora*, cap. 1, 24 a) a los elementos simples ya e indivisibles, en que se descompone (διαλύεται) la proposición; teniendo presente que no cualquiera descomposición da elementos lógicos; así no lo son las simples letras o trozos de letras o sonidos sueltos, sino solamente aquellas cosas que permiten inmediatamente recomponer la frase o proposición; un extremo lógico ha de quedar "aludiendo", en insistente función semántica, hacia le plena función "apofántica" o reveladora de una idea. Descomposiciones extremadas cuyos resultados ya no "aludan" a una idea no son ya descomposiciones lógicas ni lo obtenido con ellas son elementos o extremos lógicos, sino solamente astillas, trozos inconexos.

Pues bien: prescindamos de la exigencia apofántica, de que tenga que manifestarse en los trozos una idea concreta; nos quedará un conjunto de estructuras que, con la terminología moderna, llamaremos "formales".

La función semántica pura o formalizada recaerá sobre el semeion o punto, e indicará ya nada más el puro "dónde comienza" y "dónde termina", los extremos puros y simples.

El punto no intervendrá en geometría sino con la función de "límite de", de extremo.

Con la adición: punto es extremo de una grammé, de una letra reducida a pura línea, por ausencia de aparición de una idea resultan tales trazos sinuosos, retorcidos, vioción euclídea: "Γραμμης περατα σημεια"; los puntos son pre-

cisamente los extremos de una línea, o, línea es aquello que puede ser delimitado por solos puntos (Στοιχεια libro I).

Al liberar a las letras o líneas de la exigencia apofántico-eidética, el trazo puede correr libremente, la línea "corre bien". Correr bien y libremente se dice en griego εὖ-θεειν, de donde el nombre de línea recta, εὐ-θεῖα, "la que corre bien y bellamente".

Cuando los trazos entre dos puntos tienen que ser letras de una idea resultan tales trazos sinuosos, retorcidos, violentados; la idea de-forma el trazo para trans-formarlo en letra suya, y tal de-formación indica la inmensa distancia óntica entre idea y la cosa en que ésta se aparece.

Empero, al dejar en libertad la idea a las letras, desaparece la retorcida tensión deformadora del trazo, el trazo ineidético "descansa" (κειται) en sus puntos, resulta "igual" (ἴσος), liso, tranquilo; el trazo corre entonces tan bien y bellamente, que, para la vista del heleno y aun para la nuestra, los rasgos de las letras son, de ordinario, figuras retorcidas, absurdas, atormentados visajes, insulto pictórico.

Al aplacarse la tempestad y la marea que sobre los trazos desencadena la proximidad de una idea concreta, se sosiega el trazo, corre igual y por igual entre sus puntos, y surge la línea recta, la de bella carrera, la εὐθεια, que así se dice línea recta en griego.

Y obtenemos la definición euclídea: εὐθεια γραμμη ἐστιν ἥτις ἐξ ἴσου τοις ἐφ' ἑαυτης σημδειοις κειται (Στοιχεια, libro I). La línea en general (γραμμη) incluirá solamente los puntos como extremos, sin aludir ni fijar la estructura interna, calmada o no, del trazo intermedio.

La línea recta pasará por ser la línea típica, y se llegará a definirla por ser la única línea perfectamente determinada por los dos puntos extremos.

55. *Geometría euclídea y gramática pura.*

La lógica aristotélica no está centrada, rigorosamente hablando, en la proposición (προτασις), sino en la ἀποφανσις, en la "aparición" (de la idea en el aire).

Aristóteles define la proposición en función de la afirmación (καταφασις) y de la negación (ἀποφασις), y estas dos en función de la apófansis. (Véanse *Analytica priora,* cap. I. 24 a; y *De Interpretatione,* cap. VI, 17 a.)

La luz (φαος, φως) constituye la metáfora "categorial" del heleno; quiero decir, que la luz es un algo que hace posible para el heleno comprender todas las demás cosas. Y eso de llamar a la luz metáfora categorial o categoría sensible, eso de que la luz funcionase casi casi como a priori, de manera parecida a como actúan las formas a priori de espacio y tiempo según Kant, no es tan metáfora como algunos podrán creer.

Pero este punto será mejor no menearlo aquí.

La luz es lo apareciente por excelencia; lo trans-aparente, lo transluciente por sí mismo; φαος es φαινομενον, la luz es lo autoluciente.

Y la luz es una como atmósfera radiante, subsistente en su radiantez misma, que da a todas las cosas la posibilidad de aparecerse en ella y de ella y ostentar por su virtud y sumergidas en ella lo que son. La luz es ἀλήθεια o verdad sensible subsistente, es la Verdad hecha sensible. Pero se da, entre las mil y una cosas de este mundo, una especialísima de que parece brotar la luz, que parece ser lugar sagrado y sistemático de apariciones luminosas de luz sobrenatural: son las palabras.

La palabra puede, por intrínseca posibilidad, llegar a ser "apofántica".

ἀποφανσις viene de ἀπο (de, ex) y φαν-σις, de φαιν-εσθαι, de φα-ος, luz. En la palabra, como en la luz sensible, consi-

derada como atmósfera radiante suprauna, se aparece toda suerte de ideas. La palabra es atmósfera radiante, la palabra es apofántica: "de" (ἀπο) ella surgen, cual del mar, todas las estrellas y soles ideales; se aparecen a lo más ellos solos, mas no son lugar de aparición universal de todas las demás cosas. La palabra no es cosa alguna concreta, en cuanto palabra; pero es lugar apropiado para que todo se aparezca en ella y de ella.

Por este centramiento del heleno en la luz, su apriori transcendental-vital, la apófansis, ocupa el lugar central en la lógica. El logos tiene que ser y puede esencialmente llegar a ser y es de hecho apofántico, lugar de especial aparición de todo.

Considerar, pues, de entre los mil y mil aspectos que pueda tener la palabra, el aspecto central apofántico como central es característico de la mentalidad helénica.

Aristóteles definirá todo lo demás de la lógica en función de la apófansis; así la afirmación y la negación (καταφασις, ἀποφασις) son apófansis originales (*De Interpretatione,* cap. VI, 17 a), y la proposición o προτασις quedará, a través de la afirmación y de la negación, definida como peculiar apófansis. Inclusive toda palabra atravesará el estadio de "semántica", de alusión, de aurora, para culminar en apófansis, en mediodía radiante (*De Interpretatione,* cap. IV, 17 a).

Para el heleno Euclides la luz actuará también como "metáfora categorial" geométrica.

Sólo uno de los tradicionalmente llamados "elementos geométricos" (punto, línea y superficie) ha recibido un nombre luminoso, derivado de la luz: la ἐπιφανεια, la super-ficie o super-faz (ἐπι-φαν-εια). Superficie es, entre todos los elementos, por exclusiva y original propiedad, "lugar de aparición", lugar de luz; posee, pues, ella sola función fenomenológica; es el elemento fenomenológico por excelencia.

La primera consecuencia que de esta prerrogativa fenomenológica de la superficie se deduce es que los demás elementos habrán de aparecer respecto de ella como negativos o privativos; es decir, notarse faltarles algo o sobrarles algo respecto de la estructura central y perfecta de la superficie.

Y, en efecto, las delimitaciones (definiciones) euclídeas de punto, línea y cuerpo encierran todas matices privativos; son delimitaciones "semánticas", en el sentido de que incluyen una alusión esencial a la superficie, único elemento ἀποφαντικος, apofántico;

ἐπι-φαν-εια
ἀπο-φαν-σις
} φα-ος, luz.

Corresponde, pues, la estructura lógica central de la apófansis (Aristóteles) a la epifancia o superficie de Euclides.

Pero, antes de proseguir, completo para los que no tengan a mano los *Elementos* de Euclides la afirmación anterior: el carácter de definiciones alusivas o semánticas de los elementos respecto del matiz apofántico de la superficie.

El punto se llama, como queda dicho, σημεῖον: punto es el elemento de esencial función semántica; alude, por tanto, constitutivamente al elemento encarnante de la función apofántica, a la epifaneia o superficie. Tenemos que el mismo nombre de "punto" encierra su ordenación a la superficie precisamente, en virtud de la ordenación helénica entre σημαντικος y ἀποφαντικος, formulada por Aristóteles. Lo luminosamente patente no necesita ya para el heleno explicación alguna; de ahí que por el mero hecho de notar la superficie como ἐπι-φαν-εια, como lugar de aparición geométrica, ascienda la superficie al rango de elemento central, del que los demás son alusiones o indicaciones.

Mas no sólo el nombre de punto alude a la superficie, sino su misma definición es negativa; punto es lo que no tiene parte alguna.

O más expresiva y fielmente: elemento semántico es aquel cuyas partes ya no poseen función semántica alguna: Σημειον ἐστιν οὗ μερος οὐδεν.

Las definiciones vulgares de punto señalan como aspecto propio su indivisibilidad; es decir, lo definen en función de una operación: la de dividir.

No diré que sea falso; es, de ordinario, falaz.

El punto, por ejemplo, en un sistema de coordenadas, no es algo indivisible; incluye tantos componentes concretos cuantas coordenadas; y se expresará por un par o por una triada, por una cuaterna de valores o segmentos. Un sistema de coordenadas opera, por tanto, algo así como una división del punto; descompone su aparente indivisibilidad en una pluralidad bien definida de aspectos, tan independientes entre sí como los ejes coordenados; por ejemplo, un sistema ordinario de coordenadas cartesianas descompone el punto en tres componentes.

La definición euclídea de punto ha de interpretarse en función de la noción de "dato" (δεδομενον) que puede releerse en la Introducción general, 3. Todo dato geométrico se ordena a construir o preparar (ποριζειν) un objeto geométrico a fin de que pueda ser intuído noéticamente (ἐπι-νοια).

El punto, y cualquier otro de los elementos geométricos, no es en rigor elemento material o primitivo de construcciones; es artificio de construcción o instrumento especial del plan constructor.

Las figuras u objetos propiamente geométricos no se componen en rigor, como diré, ni de puntos ni de líneas ni de superficies ni dan cuerpos.

Los entes geométricos son otra cosa muy distinta.

Al hablar del modelo platónico de constitución científica se vió que con los entes geométricos en cuanto tales nada se podía hacer que fuese más allá de una afirmación

eidética, de una universal tautología, y de un orden eidético puro, extraproposicional y a-lógico.

Más adelante insistiré en este punto (nº 60).

Digo, pues, que el punto euclídeo es instrumento constructor que se ordena, por medio de su función de extremo, a construir una primera cosa delimitada, que es la línea; mas todo ello se endereza, a su vez, a presentar y hacer posible una intuición noética de ciertos objetos especiales que sin una actual construcción no pueden ser intuídos; en el presente caso, la línea finita o segmento.

56. *La gramática geométrica del punto, de la línea y del cuerpo en relación con la superficie en cuanto proposición geométrica.*

De la línea, así, con artículo determinado, no se puede hablar sino a lo más en el sentido en que hablo de las constantes indeterminadas a, b, c... o de las variables x, y, z... o de una función lineal cualquiera, $y = a\,x + b$. La pura y simple línea, sin una fijación de puntos que la convierta en segmento fijo, no puede ser "intuída". Le sucede lo que a las leyes algebraicas; no está hecha una fórmula algebraica, como la manoseada del binomio de Newton, para que se quede uno mirando como objetos bien delimitados a,b,n, n-e, n-2, etc...; la ley, precisamente porque está integrada de cosas indeterminadas en estado de indeterminación conscientemente pretendida, encaminan hacia la ley en cuanto pura estructura o complejo de relaciones; como la bicicleta, la intuición noética o relacional no puede detenerse para convertirse en tranquila y reposada intuición eidética; a,b,c... n,n-1... en cuanto indeterminadas mantenidas como tales, no son intuíbles, no pueden dar un episteme, una ciencia de intuiciones eidéticas firmes; si, por su naturaleza, hacen resbalar y ponen en movimiento a la nóesis es para que la

nóesis note el tipo del movimiento puro que las une, que pasa por ellas, sin constituirlas, como la ley de gravitación pasa por todos los cuerpos sin enterarse de su peculiar constitución química.

La línea, pues —por más que parezca objeto definido, semejante a 1,2,3,4...—, en rigor se aparenta con las constantes indeterminadas algebraicas a,b,c,...n,m, ... Exige, por tanto, una intuición cinética, relacional; y no puede ser objeto de una intuición eidética, fija, definidora.

Por esto, con certero instinto, la geometría analítica correlaciona línea con la función lineal: $y = a\,x + b$, integrada por constantes indeterminadas a,b y por las variables x,y.

Por más, pues, que suenen con el mismo tipo de expresión objetal el dos, el tres, la línea, "el dos" se escribe con un símbolo fijo "2", símbolo de estructura final ya y definitiva; y "la línea" se expresará por elementos y símbolos indeterminados en función de variables: $y = a\,x + b$.

Por esto digo que la línea se halla, por constitución, en plan algebraico y no en plan aritmético. Línea es un tipo de relación.

Euclides da una primera caracterización de la línea, asi en cuanto tipo indeterminado objetalmente, y determinado racionalmente, al decir γραμμη δε μηκος ἀπλατες, la línea es una extensión no-superficial. Dejo, por un momento, eso de "no-plano o no-superficial" (ἀ-πλατες) que alude al carácter positivo central y exclusivo de la superficie, y me fijo en que no entra ningún elemento determinado dimensionalmente que permita una intuición eidética, fija, determinada, tranquila.

La caracterización anterior equivale a decir "línea es una función dimensional, mas (δε) no de segundo grado; es decir, una función lineal, $y = a\,x + b$, sin más detalles concretos.

Mas el intuitivo-eidético que es, como buen heleno, Euclides añadió inmediatamente un segundo ὅρος, una delimitación concreta o el medio de delimitar concreta y definitivamente la línea para que así pueda resultar objeto intuíble, para que pueda εἰς ἐπινοιαν ἀγαγειν, llevarla una y otra vez, cuantas se quiera (fuerza reduplicativa del ἀγ-αγ-ειν = ἀγαγειν frente al simple llevar o conducir, ἄγ-ειν) a intuición noética (ἐπι-νοια).

Descartes se contentará con la primera delimitación de línea y hallará la formulación algebraica dicha. Euclides, por mirón, resbalará de la primera dada por él mismo y caerá en la segunda: "línea es aquel objeto cuyos extremos son puntos", o dicho más maliciosamente, línea es aquella cosa que resulta objeto tranquilamente intuíble con intuición noética (ἐπι-νοια), cuando se determina su carácter vago de "extensión no superficial" (ἀ-πλατες) por dos puntos, que, al fijar dos extremos (περατα), fijan esa cosa escurridiza y vaga que es la pura línea y la convierten en "esta" línea, sin escape, sin salto posible más allá de esas barreritas y linderos que son los puntos.

La segunda delimitación (ὅρος) euclídea indica el medio de convertir la línea de estructura algebraica en aritmética, de relacionalmente intuíble (tipo antihelénico de intuición) en eidéticamente intuíble (tipo vital helénico de intuición). Por esta segunda delimitación la línea resulta tan intuíble como 1,2,3, ...

"Puntuar" es, pues, el equivalente de "sustituir" a,b,c...n,m.. con un número determinado para que así, concretada la relación, quede comprobada "ad oculos" la fórmula.

Llamaré, pues, al primer ὅρος euclídeo "delimitación algebraica o analítica de línea" ($y = a\,x + b$); y al segundo, "delimitación aritmética" de línea.

Aquí hallamos ya una primera consecuencia del plan geométrico euclídeo: una cosa que no está "dada" (δεδομενον) geométricamente sino cuando puede ser llevada a una intuición noética de un objeto con eidos fijo (fijado, mejor) (Cf. texto inicial de Marino).

Esta dirección hacia intuición noético-eidética, como hacia estadio final, estorbará durante muchos siglos la constitución e invención de la geometría analítica.

Y esta misma dirección, que llamo apriori transcendental-vital, ha impuesto a la geometría euclídea el centramiento en la superficie y el consiguiente carácter privativo de los demás elementos.

He indicado ya que el punto posee definición negativa: "lo indivisible". Ahora resulta hacedero explicitar un poco más la función semántica, lo que tiene que indicar o señalar el punto.

Resulta notable, para nosotros los modernos, que del punto no dé Euclides sino una sola definición, cuando hemos visto que da dos (tres) de la línea y veremos que da dos (tres) de la superficie.

El punto tiene, desde Descartes, una definición algebraica o analítica pura: una diada o triada, por ejemplo, de dos variables independientes (x,y,) que cumpla ciertas condiciones generales que aquí no interesan. Y "este" punto se caracterizará por una pareja de números (1,1), (0, 0), (1, 3), etcétera.

El punto, en Euclides, no posee sino una sola caracterización: punto es señal que señala, señal que aritmetiza, concreta y delimita haciendo posible una intuición eidético-noética de la línea; el punto convierte en cada caso la línea en "esta" línea; y entonces por ser y estar "ésta" resulta fijamente intuíble, dada a la vista.

Porque el punto no posee ya partes (μερος οὐδεν), es decir, extensión indeterminada, aspecto analítico o algebraico

puro, no necesita de otra clase anterior de elementos para ser determinado y dado a la intuición como regalo y delicia visual, sino que por sí mismo es ya señal señalante, señal pura y simple, sin tener que ser él mismo señalado y fijado.

Podemos, pues, decir que punto, para el heleno Euclides, posee solamente función semántica geométrica, mas no es "cosa" geométrica. Punto es solamente σημειον, la señal señalante. Consecuencia del apriori transcendental-vital con que Euclides construyó su geometría.

Como en gramática, el punto no significa nada en geometría; es pura señal que permite intuir una idea como completa ya y bien encerrada para que no se escape de la vista inquisidora de la intuición eidética.

De línea da Euclides tres delimitaciones: una seminegativa, "extensión no-superficial", equivalente a la definición puramente algebraica de $y = a\,x + b$. Quedó axplicado el por qué helénico de la forma negativa, por qué que es doble: centramiento en la superficie como en elemento positivo, y carácter indeterminado de tal primera definición que llevó a identificar indeterminado con negativo (ἀ, privativo).

Una segunda definición de línea, aritmética o concreta: "línea es aquello que queda determinado por medio precisamente de puntos", que queda señalado perfectamente con la señal elemental que es el punto. Definición aritmética.

Y una tercera que llamaré definición por "tipo", por designación de una línea típica o dechado de línea; la línea "recta" (εὐθεια). ¿De dónde le viene a la línea recta este privilegio frente a la infinita variedad de líneas posibles?

He explicado ya (nº 54) el origen semigramatical de la figura de línea recta. Al alejarse de la línea la idea que provocaba la variada marea y el oleaje retorcido y extrañamente gesticulante de las letras, resulta la línea lisa,

igual, en descanso (κειται), que es la línea recta. Y en tal estado la línea está y corre bien (εὐθεια) y bellamente (εὖ).

Para nosotros resulta incomprensible, vital y científicamente, esta preeminencia de la línea recta, y tan sin sentido como preguntar: ¿qué es lo que descansa (κειται) y está y corre mejor (ευ-θεια), la función $y = ax + b$ o la función $y = ax^2 + bx + c$?

En la geometría euclídea entra, pues, una valoración vital, origen de una preferencia geométrica, del señalamiento de un "tipo" de línea como línea-modelo.

Y esta preeminencia traerá como consecuencia que el "contenido" de la geometría euclídea y helénica se reduzca casi exclusivamente a figuras delimitadas por "rectas" (polígonos), al estudio de propiedades encarnadas por rectas (diagonales, ángulos, medianas, perpendiculares, transversales, radios, diámetros, tangentes, secantes, cuerdas...)

Por donde se ve, una vez más, que el tipo de vida no resulta cosa inofensiva e indiferente para la constitución de una ciencia; es, más bien, un apriori trascendental-vital respecto de cada ciencia. (Tómese esto aquí como pura alusión y sugerencia.)

De la superficie da también Euclides tres definiciones: una primera algebraica pura, hablando en términos modernos; "superficie es lo que posee solamente extensión y platitud" (μηκος, πλατος). No voy a justificar aquí la traducción y dar la razón de por qué no empleo las palabras longitud y anchura, ya clásicas. Hago una breve alusión. Longitud es, para el heleno, no una cosa hecha sino cualquier ex-tensión en cuanto extendible por estiramiento; es decir, lo capaz y lo de hecho estirado de modo que dé un "hilo"; línea es lo estirable y estirado en hilo; y una magnitud tiene tanto de línea cuanto sea lo estirable en hilo, lo hilable.

A su vez, latitud es todo aquello de una magnitud que es "planable", transformable en superficie.

Los puntos estiran la magnitud en línea, o transforman y presentan lo que de estirable tiene una magnitud, lo extensible en hilo de una magnitud.

Las líneas, a su vez, estiran de original manera la extensión de la magnitud, a saber, sacan a luz (ἐπι-φαν-εια) lo que de plano o de platitud tiene. O insistiendo más en la etimología: las líneas sacan a luz (ἐπι-φαν-εια; φα-ος) todo lo que de cara o encarable hacia la luz tiene una magnitud extensible; de modo que superficie es, no como para nosotros, lo de dos dimensiones, expresable por una función de dos variables independientes, sino "todo" (aunque fueran más de dos dimensiones) lo que de una magnitud extensible (tenga o no 2,3,...n dimensiones) puede ser sacado a luz por las líneas precisamente.

Y con esto llegamos a la segunda definición de superficie en Euclides: "es superficie aquello cuyos extremos son líneas".

Los puntos, como queda dicho, aritmetizan o concretan la línea de modo que pueda ser objeto de una intuición eidética; los puntos convierten "línea" en "esta" línea; y, por ser y estar a lo "ésta", puede terminar o hacer descansar un acto intuitivo. Los puntos causan una cierta apófansis de la línea, la manifestación de "esta" línea en cuanto "ésta", y manifiestan esta línea ante "este" acto de intuición; más aún, es el acto de intuir, acto esencialmente "este" y singular y determinado, el que ha inventado eso de los puntos como señales o extremos luminosos que convierten línea en "esta" línea. Pero este punto de vista enfoca la cuestión en cuanto transcendental-vital.

A su vez, superficie, tal cual la caracteriza la primera definición, es algo abstracto, indeterminado, equivalente a una fórmula general de dos variables con constantes indeterminadas; no permite, pues, una intuición eidética. Para que tal tipo de ver sea posible en este caso, es preciso determinar, aritmetizar, reducir a un caso concreto, fijo, bien de-

limitado la superficie en cuanto tal. Y este es el oficio de la línea en cuanto "límite de la superficie": poder ver "esta" superficie y, para ello, hacerla "ésta". Al quedar superficie restringida a ser "esta" superficie se "aparece" (ἐπι-φαν-εια; φαιν-εσθαι) ante "este" acto de ver, ante el acto de ver eidéticamente que es, esencialmente, "este".

Y como al heleno parecía que la luz hacía aparecer superlativamente las superficies más que las líneas y los puntos, por eso superficie se llamón epifan-eia, luz superficializada.

La tercera definición de superficie se hará señalando el "tipo" de superficie, la superficie privilegiada: el plano (ἐπιπεδος); y, por parecidos motivos a los aducidos en la definición de línea recta, la superficie plana será aquella que descansa igualmente sobre sus líneas rectas; lo cual sólo es posible cuando la superficie deja de ser mareada por la proximidad de las ideas, de ideas encarnadas o formas (idea de hombre, moldeadora del plano en superficie compleja; idea de planta, con el oleaje complejo de su superficie total...).

Y ahora, tras los ejemplos de línea recta y de superficie plana, podemos notar una nueva tendencia helénica, platónica al parecer, dentro de la geometría euclídea: abstraer, separar las ideas-en-sí de la materia y ver cómo queda la materia alejadas las ideas; la materia queda con puntos, con rectas y con planos. A partir de este estado de quietud (κειται), la proximidad de una idea irá haciendo surgir curvas y superficies no planas.

Y si damos una mirada de conjunto a los *Elementos* de Euclides y hacemos la estadística de las figuras estudiadas, hallaremos que su geometría es aplanadoramente plana, y dentro de lo plano rigen largamente las rectas. Más aún: voy a mostrar hermenéuticamente que la circunferencia, en cuanto línea curva típica, no es rigor, para Euclides, línea

sino figura; no define Euclides la circunferencia sino el círculo (κυκλος). Véase nº 58.

Que se aguarde un poquito esta alusión.

En el libro I de los *Elementos* no define Euclides el cuerpo. Sólo en el libro XI aparece la definición de cuerpo; una primera, dimensional, semialgebraica; una segunda, aritmética o concreta.

El cuerpo (primera definición) es lo que posee extensión extendible en longitud, en anchura y en profundidad.

El cuerpo es lo delimitable por superficies (segunda definición).

Notemos unos pequeños detalles.

Euclides llama al cuerpo στερεον, que significa de vez sólido y privado-de; y es que la tercera dimensión, el estirarse la extensión hacia abajo (βαθος), hacia lo profundo, incluye un alejamiento de la luz, un apartarse de la superficie que es el lugar de aparición luminosa, lo que de-cara-a-la-luz tiene el cuerpo. Sólido, pues, por su original y propia dimensión es algo privativo; es lo privado (στερεον, στερησις) de luz, y de epifanía o sobre-haz luminoso.

Nos hallamos con un nuevo dato para confirmar el centramiento de la geometría helénica en la luz y en la vista. La luz y lo con ella conexo funcionaban como "metáfora categorial", como apriori transcendental-vital para la geometría misma euclídea, la tan ponderada y vociferada como puro edificio teorético.

El segundo aspecto de la subordinación del sólido a la luz es que los límites concretantes del sólido se constituyen por una superficie.

Recordemos que el segundo tipo de definiciones euclídeas restringen el carácter ineidético y abstracto (analítico) del primer tipo a "un" modelo concreto, delimitado; todo ello en vistas a una intuición noética de lo geométrico como "cosa" fija, frente al tipo de conocimiento puramente rela-

cional y cinético propio de toda definición por sistema de relaciones.

Punto es σημειον, señal, alusión e indicación para aparición plena, para apófansis. (Definición eidética y concreta.)

La recta adquiere definición eidética y presentación como objeto fijo intuíble por medio de los puntos, por la función delimitante (ὅρος) de las señales simples geométricas. (Definición eidética y constitución de la línea como "ésta", para el acto de intuir.)

La superficie es la plena apófansis, la epifaneia o festival luminoso de lo geométrico; y llega a ser objeto intuíble, "esté" objeto luminoso por las líneas en función de límites que son a su vez concretas y concretamente visibles por los puntos o señales simples. (Definición eidética de superficie y constitución de superficie en "esta" superficie, para el acto de ver.)

Por fin, cuerpo se concreta en "este" cuerpo y resulta por ser éste, intuíble eidéticamente, en virtud de la delimitación impuesta por la superficie precisamente, por lo que de propiamente luminoso tiene la extensión.

Pero nótese cuidadosamente que la ciencia moderna no se siente forzada a restringir la caracterización analítica, indicada por el primer tipo de definiciones, al tipo de definición concreta, constructora de "este" objeto, "éste" para poder ser intuído noéticamente; como no siente analista alguno de buena raza la necesidad de poner junto a cada fórmula general, integrada de variables y constantes, una fórmula aritmética, salida de la analítica por la sustitución de las variables y constantes indeterminadas por valores aritméticos concretos. A esto se llama "sustitución", poner una cosa por otra, descender (sub) de un orden a otro inferior.

Así que el haber Euclides colocado tras el primer tipo de definiciones geométricas abstractas o puras un segundo tipo aritmético o concreto proviene de la exigencia vital

helénica de "intuir" tranquilamente, en reposo, eidéticamente.

Nótese otro punto aún.

No sólo se puede constituir una ciencia geométrica con el solo primer grupo de definiciones (lo que llevaría a una geometría analítica pura y tal vez a una geometría topológica), sino que si nos empeñamos en añadir un segundo grupo por el que se concrete el primero a fin de pasar de lo general a "éste" (de línea a "esta" línea, etc.), tampoco se da ninguna necesidad apriori para que la concreción haya de verificarse por medio de puntos, líneas y superficies, precisamente como lo hace el heleno.

Es decir: la función concretante o individuante de punto, línea y superficie es una-de-las maneras de conectar lo geométrico general, mas no la única. Y el haberse decidido el heleno por ella y no por otras revela de nuevo la intrusión, bajo disfraz científico, de su apriori trascendental-vital.

Vayan unos datos sueltos: se puede definir perfectamente una línea concreta (especial), una línea que sea y se presente como "ésta" ante la intuición y que, con todo, no resulte ésta o definida por medio de dos puntos extremos; es decir, que no sean los puntos los que la individualicen. Pongo por caso, definir una línea de tal manera que los extremos no le pertenezcan, pero que los demás puntos tiendan hacia ellos como hacia límites superior e inferior inasequibles. Puntos límites exteriores. Tal línea será "ésta" no porque los puntos extremos sean "sus" límites, naturales, intrínsecos, sino porque no puede superarles ni tan sólo incardinarlos a su estructura (a su función). Definición o concreción por límites finitos inasequibles.

Punto para el heleno es lo señalable por excelencia y lo por excelencia también señalante (σημειον). Y como tal función semántica del punto se ordena a la función apofántica o plenamente manifestante, y todo logos o razón es, por su

parte, apofántica, podemos decir que el heleno no conoce sino puntos "racionales" o lógicos, puntos señalables y señalantes.

Ahora bien: es ya una vulgaridad en matemáticas modernas la noción de puntos irracionales o alógicos, de puntos transcendentes, de puntos no construíbles o señalables sirviéndose de los procedimientos clásicos elementales: la regla y el compás, la recta y el círculo, de tiempos de Euclides.

No es, pues, casualidad histórica que ciertos números sumamente sencillos para nosotros como $\sqrt{2}$, recibieran entre los helenos el nombre de irracionales, de alógicos (ἄλογος), sin logos, sin razón; y todo porque la exigencia de "demonstratio ad oculos", de tener que terminar todo en una intuición eidética restringía el punto a tener que ser "señal", algo esencialmente señalable y señalante, es decir, algo "lógico", con logos apofántico, si se tolera la tautología.

Una línea se puede hacer "ésta" por otros procedimientos que "puntuarla"; por pasos al límite bien elegidos, por discontinuidades o abismos hábilmente colocados, etc.

Por tanto: el mero hecho de llamar al punto "señal" (σημειον) y señal para señalar la línea y hacerla ésta (ordenación de la función semántica a la apofántica) restringe el concepto de punto a "punto lógico o racional", excluyendo las mil y diversas maneras de limitar o hacer a una línea "ésta" por medio de puntos de otras clases, no racionales, que pueden verse en cualquier tratado de la teoría de los conjuntos.

¡Demasiadas ganas de ver, virtud y defecto del heleno!

Lo mismo habría que decir respecto de la afirmación que la superficie se delimita o hace "ésta" por sus líneas. La restricción helénica del punto a punto-señal o punto racional hace que las líneas empleadas concretamente por el heleno sean líneas definidas por una función racional y, por tanto, que las superficies estudiadas por el heleno sean o

racionales o estudiadas y dominables sólo por sus elementos racionales.

Aquí vendrían a punto las consideraciones iniciadas por Gauss sobre la curvatura intrínseca de las superficies que permite caracterizarlas por sí mismas, desde dentro, y no por comparación con otros elementos y dimensiones.

Pero baste con las alusiones aportadas para notar la plenaria y decisiva influencia que ejerce sobre la estructura de una ciencia tan abstracta como la geometría el plan categorial-vital propio de un tipo de vida, y cómo tal plan es de tipo transcendental, a saber, determina a priori, antes de toda construcción científica concreta, antes de comenzar a demostrar, las definiciones iniciales, las selecciones preliminares de aspectos y objetos; es decir, el plan categorial-vital es la condición de posibilidad de un tipo de ciencia para un tipo de vida; posee, por tanto, funciones transcendentales en el sentido kantiano de la palabra.

Naturalmente el plan categorial-vital de la geometría moderna (desde Descartes) es otro; y, de consiguiente, la geometría misma es otra; y los "mismos" teoremas (si es posible aún, rigorosamente hablando, llamar "mismos") euclídeos adquieren un nuevo sentido en la geometría moderna.

La geometría euclídea es demasiado gramatical.

El punto, geométricamente, dice o señala el principio y el fin de la frase (aunque el principio no se escriba a veces sino implicado en la mayúscula); y tiene que decir (λογος) el principio y el fin, o sea, dice o habla de la limitación (περας); el punto dice (λογος) el límite (περας); y "dice" precisamente porque lo limitado por él "dice" también y propiamente algo, una idea, algo superficialmente visible y en cuanto visible; de ahí que punto sea señal luminosa, señal eidética, señala una idea, alude a ella, aunque no llegue a manifestarla íntegramente.

La línea "dice" ya algo, explícitamente, apofánticamente; la línea es ya logos apofántico; la línea es racional; y por ser ella racional, los puntos son racionales, pues a ella aluden puntualmente.

A su vez; la superficie es por antonomasia lo que plenamente dice, lo que dice a plena luz (ἀποφανσις, ἐπιφανεια, φαος, luz); la superficie es el lugar de la racionalidad; por tanto, la racionalidad de las líneas se ordena, como a cenit, a la de la superficie; y la de los puntos se endereza a la de las líneas y a la de la superficie. Todo es racional, todo es lógico.

Y no juego con el equívoco verbal al dar a la palabra racional el doble sentido: filosófico (ἄλογος; λογος) y matemático: número racional, funciones racionales, como contrapuestos a funciones y números irracionales, como $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$... y transcendentes, como π, e ; sen x, e^x ...

57. *Las funciones individuales geométricas*: *extremo* (περας), *límite* (ὅρος) *y contorno* (σχημα).

Si, por un momento, expresamos con los símbolos analíticos modernos los cuatro tipos de elementos: punto, línea, superficie y cuerpo, tendremos (elementalmente, dentro del modesto plan de este trabajo):

para la superficie, en cuanto tipo helénico central, una función de tres variables $F(x,y,z) = O$; que, para la superficie plana o plano dará la fórmula $z = a\,x + b\,y + c$.

a la línea corresponderá una función de dos variables, $f(x,y) = O$; y en el caso típico de la línea recta, $y = a\,x + b$.

el punto quedará analíticamente descrito por $F(a,b,c)$, o por $f(a,b)$, o por (x,y).

un volumen o cuerpo finito se expresará por una integral determinada, dada la superficie circundante correspondiente.

Ahora bien: al geómetra analítico no le interesa sino determinar los diversos tipos de funciones $F(x,y,z) = O$, $f(x,y,) = O$, etc.; fijar, por ejemplo, el tipo de ecuación de la superficie esférica, de la superficie cónica, de la elipse...; determinar la forma de la ecuación de la circunferencia, de la recta, de la sinusoide, de la cicloide...

Hallada, por ejemplo, la ecuación general de la recta, $y = ax + b$, ningún valor concreto de a,b, o de x,y, le interesará en cuanto geómetra.

Euclides, por el contrario, comienza poniendo una definición analítica (según nuestros términos) o formal pura de línea, superficie y cuerpo; pero añade inmediatamente un segundo tipo de definiciones concretas, de modos de individualizar las anteriores definiciones generales; por ejemplo, individuar la línea por puntos, la superficie por líneas, el cuerpo por superficies; y por fin, trae un tercer grupo, adjunto al segundo, que incluye los ejemplares típicos, los individuos-modelo; por ejemplo, la línea recta como individuo (individuaidad eidética) típico de línea...

Esta jerarquía convergente hacia el individuo típico es lo que no existe en la geometría moderna.

No se han para el heleno en el mismo rango geométrico puro superficie general y plano, línea y recta...; forman, más bien, una escala ascendente, ascendente hacia intuición eidética, hacia este acto de mirar este objeto, hecho antes éste, si su vaguedad preliminar lo exige.

Así que extremo, límite, contorno no son, propiamente hablando, nociones u objetos geométricos puros; son medios o instrumentos sistemáticos para pasar de elementos generales a elementos típicos; son potencias de individualización.

Euclides no define o caracteriza qué es extremo (πεϱας); por el sencillo motivo de que para el heleno lo finito no es problema, es el natural estado de las cosas. Sólo lo in-finito, lo ἄ-πειϱον, plantea el problema de finitarlo. De aquí

que infinito no sólo suene como nombre negativo o privativo, sino que como privativo y negativo era notado por el griego. Lo infinito necesita o explicación o compleción que lo vuelva finito y definido; lo ya por sí finito o definido no necesita ya explicación alguna.

Así, para el heleno, lo que nosotros llamamos "segmento" (del latín, segmentum, de secare o cortar) o línea delimitada por dos puntos, no era en rigor segmento; era el natural estado de la línea, en cuanto objeto intuíble y tratable eidéticamente; la línea indefinida, sin puntos extremos, era ἄπειρον, línea deficiente, privada de algo esencial.

Y, jugando con las palabras helénicas (juego que no lo es, en rigor), diría: que el heleno no puede ni tan sólo intentar o tentar (ἐμ-πειρία) de ex-perimentar o de ponerse a tantear eidéticamente los objetos geométricos si no están o puede hacerlos estar de-finidos (περας). Solamente sobre lo de-limitado (περας) cabe experimentar (ἐμ-πειρια) geométricamente. Lo delimitado es objeto de la experiencia geométrico-eidética.

Περας es, por tanto, una función delimitativa que cerca un objeto indefinido convirtiéndolo en coto cerrado (ὅρος, σχημα) para poder cazar con la vista las ideas geométricas.

Designemos por P ( ) la función elemental de "delimitar" en el anterior sentido. Dentro de P ( ) caben, como valores de la variable, los puntos (p), las líneas (l) y las superficies (s); de modo que tienen sentido helénico, P (p): el punto hace de extremo o peras y, al hacer de extremo, delimita perfectamente a su manera; o, el punto, en función de extremo, de-limita y finita (digo, en función de extremo; no, por ejemplo, si hace de punto de intersección, de centro...).

P (l): la línea puede actuar también y ejercer la función delimitadora; "las líneas son límites de las superficies" (o son capaces de de-limitar la superficie); no siempre actúan

las líneas de límite-de; por ejemplo, las tangentes. Mas la línea es capaz de de-limitar, satisfacer la función P( ), Περας ( ).

Igualmente habría que decir de la superficie; es capaz de cumplir la función de-limitativa, aunque no siempre la ejerza.

Pero la función helénica "individuar geométricamente" no sólo se encarna en el tipo P( ), "individuar por extremos", sino que se dan aún dos tipos superiores de individuación geométrica; la función O( ), individuar por ὅρος o límite (de-limitar); e individuar geométricamente por figura o contorno, σχημα, con-figurar, con-tornear, C( ).

Con la condición euclídea adjunta: $C\{O[P(\ )]\}$; es decir, la individuación geométrica por extremos se ordena a la función individuadora geométrica por límites y ésta culmina en la individuación por figura o contorno.

Περας, ὅρος, σχημα son tipos ascendentes y subordinados de individuación geométrica.

El punto, pongo por ejemplo, puede ejercer la función de individuar por extremos; mas no vale para individuar a la figura; en cambio, la línea puede individuar como extremo (vgr., de una superficie), como límite y como figura.

Con estos preliminares se echa de ver la verdad de atribuir una unidad de sentido a los términos helénicos extremo (περας), límite ὅρος) y contorno o figura (σχημα), en cuanto funciones de individuación geométrica ordenados a una intuición eidética.

Voy a traducir de aquí adelante la función περας, P( ), por con-fin, con-finar; para que resalte más la relación de este término con "finito". Los puntos, se podrá decir, son los con-fines de la línea que la vuelven con-fin-ada o fin-ita, Etcétera.

El heleno, finitista nato, señaló un tipo supremo y modélico de finitud geométrica: el περι o al rededor que abar-

que o circunde la cosa. El verbo περι ἔχειν, tener circum (dado), tener rodeado es el supremo modo de estar geométricamente definido, finito e individuado. El tipo de circundamiento por excelencia será el círc-ulo. Por eso vamos a ver que el círculo no tanto es un objeto geométrico cuanto figura individuante y constructora casi universal de propiedades y objetos geométricos finitos.

Pero no corramos.

La función περι o circum, alrededor, no sólo incluye el aspecto de rodear, dejando entre lo rodeante y lo rodeado un margen libre, sino que lo rodeante tiene que coger ajustadamente lo rodeado (ἔχειν). Euclides habla no simplemente de περι, sino de περι-εχειν, lo que está teniendo (ἐχομενον), agarrando ajustadamente, exactamente una cosa, y agarrándola exactamente por rodearla, por ser y hacer de "su contorno".

Traduzcamos, pues, ahora περιεχειν por con-tornear, que es un rodear ajustado y ajustante. Nos hallamos evidentemente ante un tipo de finitud geométrica, ante la manera típica de presentarse lo finito geométricamente y de hacer lo finito geométrico y de hacer lo geométrico finito.

Empero dice Euclides que "figura es lo contorneado o ajustadamente rodeado por uno o varios límites": σχημα ἐστι το ὑπο τινος ἢ τινων ὅρων περιεχομενον.

No siempre, en efecto, los límites llegan a formar un contorno, a cerrar perfectamente, ajustadamente un objeto. Dos líneas rectas que se cortan en un punto no dan una figura o un objeto geométricamente finito, de-finible, pues dejan una abertura, un ángulo. Por eso el ángulo no es para Euclides una figura. Ni la circunferencia circunscrita a un polígono es "figura" poligonal, pues no ajusta, no es contorno de la superficie poligonal. Por esto, para un heleno en plan eidético, como Aristóteles, el método de calcular el área del círculo o la longitud de la circunferencia

por medio de un tipo de cuadratura (τετραγωνισμος), al estilo de Antifón (Cf. Aristóteles, *Físicos,* cap. II) resultaba absurdo, y su resolución (διαλυσαι) no pertenece al geómetra, porque los presupuestos de tal método trascienden y transgrieden la geometría en cuanto tal. Es decir: al pretender acercarse a la circunferencia por inscripción de polígonos indefinidamente crecientes en número de lados tiende a subvertirse la distinción eidética específica entre dos tipos de contornos irreductibles, se intenta pasar de una especie a otra; es un atentado no sólo contra la geometría, eidéticamente construída a lo Platón y a lo Aristóteles, sino contra la eidética misma.

Definir la circunferencia como polígono-límite de los polígonos inscritos crecientes ordenadamente en número de lados pasaba a los ojos de Aristóteles como un error de tales dimensiones que no cabía dentro de los errores típicos y exclusivos de la geometría.

Hagamos, pues, para volver al tema concreto, corresponder el concepto de "con-torno" (περι-εχομενον) al concepto de "finitud geométrica", no dando a finitud, finito, un matiz privativo o defectivo frente a infinito, sino al revés, concibiendo el Infinito como privación y defecto de finitud, de perfecto en sí y para sí, de cerrado para sí, por sí, en sí mismo.

Define, pues, Euclides la figura geométrica como el ente geométrico finito, definido, perfecto en sí; y señala cual criterio geométrico de tal finitud o perfección el "estar contorneado", ajustadamente rodeado, re-tenido (ἐχομενον) por el con-torno (περι).

La función C( ), con-torno de ( ), equivale, pues, a la definición eidética de Aristóteles o al ἄτομον εἶδος, a la idea indivisible de Platón. La diferencia específica ejerce en cualquier idea la función C( ), y la diaíresis eidética pone a cada idea en su propio contorno, la deja en su sola

piel. Más adelante iremos notando los matices que separan a Euclides de Platón y Aristóteles.

La función C( ) puede realizarse, según Euclides, por un límite o por varios (ὑπο τινος ἢ τινων).

De parecida manera a como Euclides dió tres tipos de definiciones para la línea y superficie: una general, otra individuante y otra "típica", semejantemente a continuación de la caracterización de figura presenta la figura típica: el círculo (κυκλος).

58. *El contorno-tipo y la figura-tipo para el heleno Euclides: el círculo.*

El privilegio geométrico del círculo consiste en que es una figura contorneada por una sola línea (ὑπο μιας γραμμης περιεχομενον).

La función geométrica general de "delimitar" D( ), puede adoptar, según lo dicho, las siguientes formas:

a) D [C( )]; de-limitar (D) por contornear C( ) (περι-εχειν); y es el tipo por excelencia de delimitar o definir geométricamente.

b) D [O( )]; delimitar (D) por limitar O( ); ὅρος simple.

c) D [P( )]; delimitar (D) por puntuar o señalar señales (P), σημειον, extremo.

El punto satisface solamente la función c), delimita (D) puntuando o señalando extremos. La línea satisface las funciones c,b; es decir, una línea o varias pueden encerrar dentro un objeto geométrico, sin llegar a hacer de contorno de un objeto. Así: un polígono circunscrito "limita" la circunferencia inscrita, mas no se ajusta a ella, no es su contorno. Una circunferencia "limita" un polígono inscrito, mas no es tampoco su contorno, no se ajusta a él; no es "su" límite, es solamente "límite".

Por fin: sólo ciertas líneas o conjuntos especiales de líneas cumplen las funciones a,b,c, es decir, son contorno, configuran o hacen de un objeto figura. Así la circunferencia respecto del círculo, los tres lados del triángulo respecto del plano encerrado ajustadamente por ellos.

Delimitar por simple limitación no permite calcular ni el volumen ni la superficie encerrados; pues tal límite no aprieta, no es límite-de; aunque nos den las ecuaciones de tal límite tales ecuaciones no son la ecuación "de" el objeto encerrado, no son "su" contorno. Solamente del contorno, porque ajusta exactamente, puede pasarse a lo circundado.

Se puede hablar de límite superior e inferior; mas el contorno es siempre justo, ni sobra ni falta.

Pues bien: la función D [C ( )], delimitar por contorno, posee para el heleno un valor o caso típico: el círculo. El círculo es la única figura configurada o delimitada por "un" contorno que es "una" sola línea en que cada punto es "un" extremo. O dicho al revés: pongamos como ideal supremo el delimitar; ordinariamente son precisos dos puntos para delimitar una línea y muchos para delimitar varias y para limitar una figura (vgr. tres puntos para delimitar las rectas de un triángulo...), para limitar por rectas un objeto son necesarias varias líneas rectas; y varias rectas, tres al menos, son necesarias para contornear ciertas superficies o planos (el del triángulo por tres rectas y tres puntos, etc.).

Sólo el círculo es "una" figura y la figura "una" por excelencia, porque "una" sola línea puede hacer de contorno y de límite y "un" solo punto, cualquiera, de tal línea, de la misma línea, hace él solo de extremo. La delimitación queda conseguida con "un" solo elemento (un punto, una línea...).

Es, pues, la figura típica, la de contorno típico, la mejor contorneada.

Satisface, por tanto, a la ecuación funcional simbólica:

$$D\,|\,C\{O\,[P\,(\ )]\ \}\,|\ =\ 1\ =$$ (Círculo); o más explícitamente,

a.1 $D\,|\,C\{O$ (una línea) $\}\,|$ = Círculo: delimitación por un solo extremo.

a.2 $D\,|\,C\{O\,[P$ (un punto)$]\ \}\,|$ = (Círculo). Delimitación por un límite solo.

a.3 $D\,[C\ \ (l)]$ = Círculo: delimitación por un contorno unitario.

Si comparamos ahora las tres definiciones que Euclides da de la función de-limitar veremos que la primera equivale o corresponde a un tipo general o semialgebraico de delimitar; la segunda a un tipo individual o concreto de delimitar, y la tercera a un "ejemplar", a "el tipo" de delimitar, de manera parecida a la definición general o algebraica de línea, a la definición individual de línea por extremos, y a la definición de línea por el tipo de línea recta.

Círculo es el tipo de figura, y circunferencia es el tipo de contorno, porque es el tipo de delimitar más unitario; y lo circundado por "uno" (lo delimitado por un punto, por una línea...) es lo más unidamente y unitariamente cerrado, acotado, sin escape, en unido ajuste, lo superlativamente de-finido.

Los tres lados del triángulo, por ejemplo, son contorno del plano interior, forman "un" contorno, mas son "tres" límites y "tres" extremos. La delimitación por unión de una pluralidad parece más floja que la delimitación por una unidad.

Y según las relaciones entre contorno, límite y extremo clasificará Euclides helénicamente las figuras o las configuraciones contorneadas y contorneantes.

Notemos, por fin, que figura se dice en griego σχημα, de σχειν, tener, tener bien tenido, tener apretadamente.

Por esto, el contorno (y no el límite simple y sin más) equivale o es el correlato geométrico de la diferencia específica aristotélica, pues por tener o ajustarse al interior lo perfecciona y define, y por separar lo interior de lo exterior lo diferencia de lo demás. Ejerce, pues, los dos oficios complementarios de la diferencia específica.

Consideremos, para terminar, la definición general o forma abstracta de delimitar.

ὅρος ἐστιν ὁ τινος ἐστι περας (Euclides, *Elementa*, libro 1).

La traducción e interpretación de esta definición ha sido la cruz de los comentaristas. Y es muy natural que lo fuese en épocas ahistoricistas, pues sólo en función de la mentalidad helénica puede ser satisfactoriamente comprendida.

Después de lo anteriormente dicho es fácil de ver que no expresa sino la forma generalísima y mínima de delimitar: $O = f(P)$, a saber, que límite es una función cualquiera de "confín" o extremo.

Para el heleno la suprema variable independiente en geometría es "con-fin" (extremo, περας), como aspecto mínimo que puede llevar a finito, de-finido, de-finitivo.

Límite, por tanto, es una cierta manera o función de confín; así el punto con-fina, y confina la recta y confina la superficie (Euclides emplea las tres veces el término περας); los puntos son "con-fines" de la línea, las líneas son "confines" de las superficies... Cabiendo naturalmente el caso de que la función $O = f(P)$ se convierta en la función idéntica $O = P$; por ejemplo (Figura M), los puntos A,B son límites "de" la línea y confines de ella; en cambio, respecto de la línea L, los puntos A',B' figura (N) son solamente confines, porque aunque de alguna manera la limiten

(M) A L B A L' B' (N)

o denoten su finitud, no son límites "de", es decir, no pertenecen a la línea.

ὅρος, pues, es un con-fín ajustado a la cosa, es con-fín "de" alguien o algo (τινος), mas sin llegar a contornear, a rodear íntegramente, ajustadamente la cosa entera.

El puro confín equivale aritméticamente a una desigualdad $a < x < b$, en que x puede variar entre a y b (a, b, finitos), mas sin llegar a tener los valores a, b mismos.

Y un con-fín "de", o sea, un límite equivaldría a $a < x < b$, en que x puede variar entre a y b, tomando todos los valores inclusive a, b, mas no los inferiores a (a) y los superiores a (b).

Como se ve, el apriori helénico "finitar" modula de tres maneras cada vez más estrictas y ajustadas el apriori geométrico "de-limitar"; delimitar por simple con-finar (περας); delimitar por confinar siendo tal confín confín "de" tal cosa (ὅρος = περας τινος); de-limitar por con-tornear, por confinar enteramente la cosa, por ser con-fín "de" toda ella.

He llamado a estas tres formas de la función delimitar "funciones individuantes", porque se ordenan a fijar un objeto geométrico de modo que pueda ser objeto de un acto de intuición (ἐπι-νοια).

59. *El concepto helénico de figura.*

Figura, según la fuerza de la palabra griega, es lo que contornea exactamente, lo que con-tiene (σχημα) algo. Por tal hecho queda constituído un interior (ἐντος); y la figura, como ente geométrico, surge por aparición de todas las relaciones y propiedades que dan estructura a tal interior vinculándolo con el contorno estricto.

Así, una vez que la circunferencia, como contorno de un trozo del plano, ha hecho la figura llamada círculo, surge la posibilidad de aspecto de "interior" (ἐντος του

σχηματος); y aquí "interior" significa "lo tenido" por lo "con-teniente" que es el con-torno. Y dentro de tal interior comienzan a surgir, como en lugar propio y como partes de un organismo, el centro, radio, diámetros, ángulos...; propiedades de igualdad entre los diámetros, unidad del centro...

Y una vez fijada la figura triángulo por su contorno, dentro del triángulo pueden ya surgir ángulos, medianas, perpendiculares, bisectrices y las propiedades correspondientes...

Y la figura geométrica, propiamente hablando, es ese conjunto cerrado y organizado de propiedades y relaciones; y no es solamente el contorno; el contorno no posee, para el heleno, consistencia aparte; el contorno tiene que de-limitar como límite-de, y sin el alguien de quien es contorno no puede ser entendido.

De ahí que hayan pasado tantos siglos sin que se haya constituído una geometría unidimensional o bidimensional pura, sin referencia a dos o tres dimensiones; y habrá que aguardar a que Gauss invente la geometría intrínseca de las superficies para que la superficie no tenga ya que ser necesariamente límite-de un cuerpo, para que quede desvinculada de tres dimensiones.

La figura geométrica moderna no es σχημα; no posee o encierra nada; es puro perfil en sí, unidimensional, bidimensional-tridimensional, n-dimensional.

Para el heleno, por tener toda figura que ser περι-εχομενον, o continente-de, no cabe una geometría unidimensional pura; los puntos tienen que contener de alguna manera o ser límites-de líneas, y éstas por tener que ser figuras tienen a su vez que contener o ayudar a contener las superficies, etc. En general, para el heleno una figura tiene que contener un ente de una dimensión superior.

Esta cerrazón relativa de los entes geométricos en la geometría helénica en virtud del concepto de figura como "contorno-continente" proviene de la exigencia vital de intuir, impuesta al construir geométrico.

La figura es coto cerrado de propiedades que, apenas instalado el contorno, surgen, casi nacen, espontáneamente. El conjunto de circunferencia, periferia, centro, diámetros, cuerdas... forma "un" solo ente bien cerrado y definido y con una estructura interna deductiva, rigorosamente encadenada; algo así como un organismo. Y cabe, por esto, hablar de el círculo, de el triángulo... de manera semejante a como hablo de el hombre o de el caballo.

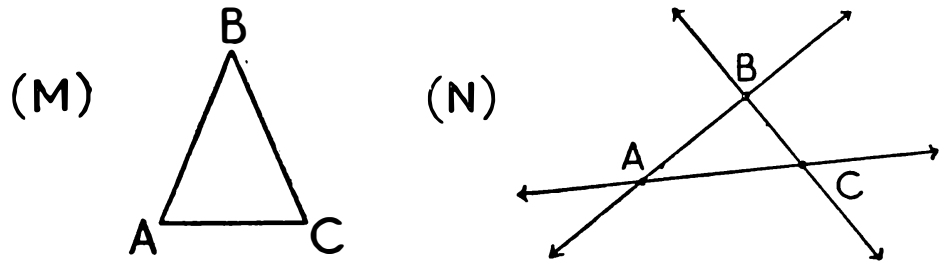
O mirado esto mismo por el lado inverso: el contorno continente opera la división básica entre interior y exterior; y el geómetra griego elegirá para el conjunto de aspectos que han quedado fuera del contorno un conjunto de nombres bien significativos: tangente (la que toca), secante (la que corta), transversal, ángulo externo, ángulo adyacente...

El haber creído, por un apriori vital, que la figura define un interior, el campo de su propiedad y de sus propiedades, frente a un exterior más o menos perturbador de una interna unidad (la tangente perturba la unidad por tocar; la secante, por cortar; el ángulo externo, por pretender continuar la figura con lo que no entra en su contorno...) hizo posible imaginarse la existencia de entes geómetricos fijos, definibles, especies eidéticas de extensión.

Y, en efecto, si hubiese pretendido el geómetra heleno estudiar de vez y sin preferencias todas las relaciones posibles entre tres líneas que se cortan en tres puntos distintos, sin considerar un interior finito como una cierta unidad de estructura, mirando lo demás como exterior y secundario, tal vez no se habría constituído la geometría euclídea.

El triángulo A B C (figura M) bien recortado resulta en su unidad visual frente a todo; se presta a una intuición

eidética y a dar sentido a la denominación "el triángulo" mejor que la figura N que parece deshacerse en el plano y



en que las rectas parecen a su vez determinar, por pura casualidad y de paso, un triángulo, que, así descoyuntado hacia el infinito, apenas si se atreverá a llamarse "el" triángulo.

Si, en vez de llamar a la secante secante, es decir, lo que corta una unidad o figura materialmente cerrada, se hubiese considerado tal línea como integrante de la figura circunferencia, probablemente no concebiríamos ni hablaríamos de "la" circunferencia, así en singular eidético, como de "una" especie bien definida y definible.

La geometría moderna ha conservado tales nombres, mas ya no cree en tales especies eidéticas de figuras. Eso de creer y hablar largamente y sabiamente de ellas se ha quedado, cosa de maravilla, para ciertos filósofos, los de las esferas en sí, seres ideales y demás baratijas lindas de ciertas ontologías muy modernas.

Se puede, por ejemplo, y sin mayor dificultad, en geometría moderna, hallar un sistema de ecuaciones que caractericen la figura N en su intento de mostrar la inconsistencia del triángulo. Y con funciones superiores se puede hallar una sola forma o ley que exprese de vez una circunferencia y su tangente, y la tangente de la curva tangente... sin preeminencias ningunas. Más aún: el cálculo diferencial ofrece el medio sistemático de vincular legalmente una curva y sus tangentes, la ecuación de una curva, la de su tangente, la ecuación de la tangente de la curva-tangente primero, etc....

Es decir, se ha deshecho sistemática y legalmente la cerrazón helénica, el concepto helénico de figura: de contorno-continente.

A la pregunta: ¿por qué la geometría euclídea es una geometría de figuras?, no cabe más respuesta que acudir al apriori vital que regía y guiaba la constitución de la ciencia geometría helénica. Es un factum último, inexplicable para la ciencia, pues es él mismo condición que hace posible la ciencia misma.

60. *De universo geométrico en sí a ley de construcción.*

Ciencia en plan transcendental.

Todos los números de este capítulo incluyen el plan de asesinar conscientemente esa linda patraña que se llama ideas geométricas-en-sí o universo ideal geométrico; en el presente y final persiste la misma intención asesina.

Cuando se emplea un nombre (ὄνομα) o se nominaliza un verbo (ῥῆμα) o fluxión ('ῥε-ειν, fluir), la mente del que lo pronuncia (ὁ λεγων) parece detenerse (ἵστησι), atascarse, y la mente del que lo oye nota, parecidamente, que se queda en reposo (ἠρεμησεν), que deja de fluir la esencial fluencia que es el verbo (ῥημα, 'ῥεειν) para dar lugar a algo extratemporal ἄνευ χρονυ), extracinético; por tanto, colocado en un mundo raro donde nada sucede ni nada se menea, donde las cosas se aparecen cual navíos desamparados en la inmensa soledad de un universo en calma chicha.

Así lo dice, palabra más palabra menos, Aristóteles (*De Interpretatione,* cap. II, cap. III, 16 a, b) y lo he explicado largamente en el capítulo segundo, núms. 41, 42.

A las palabras: la circunferencia, el triángulo, el cuadrilátero... no puede darse en geometría el valor de ideas-en-sí, a lo platónico.

Por de pronto no resultaría posible una ciencia que contuviese nada más que afirmaciones de tipo idéntico: la circunferencia es la circunferencia, el triángulo es el triángulo... o de tipo no desarrollable por la lógica, como la circunferencia "participa" de la circularidad, el triángulo "participa" de la linealidad, ya que las relaciones de participar, comunicar, asemejarse... no son formables ni formalizables.

Cierto que cuando hablo de la circunferencia, de el triángulo, de la tangente..., así en singular y con forma de nombre —y no con la de verbo o acción derretida y fluyente, como rodear, cerrar, delimitar por puntuar, contornear según ley o sistema de relaciones...—, se presta a una intuición (νοησις) al parecer sostenible por tiempo indefinido; se siente la ilusión de que el objeto no se escapa de la vista, que el dardo mental lo retiene fijo, traspasado por la punta diamantina de la intención.

Pero resulta que para hablar de el triángulo, de la circunferencia... y poder intuirlos así en su originalidad eidética es preciso convertirlos en individualidades concretas. No se puede ni tan sólo intentar intuir "el triángulo" sin tener que intuir "este" triángulo, a diferencia de las originalidades eidéticas lógicas, como la figura silogística Barbara, el principio de identidad... que no exigen para ser intuídas por una intuición lógica pura presentarse como "esta" figura silogística Barbara, en "este" caso concreto.

Es decir: la intuición eidética de los objetos geométricos no es posible sin la intuición de un "caso" eidético.

Y digo: no es posible.

No se puede intuir la circunferencia sin tener que intuir una-de-las circunferencias posibles realizadas en tal circunferencia concreta. Porque no es accidental sino esencial a la circunferencia poseer magnitud para el radio, para la periferia... Y como la extensión es de suyo indeterminada, la circunferencia no sólo impone un orden especial en la mag-

nitud, sino exige además una magnitud fija; empero no "una" magnitud fija esencial (por constitución la circunferencia no tiene que tener un metro de diámetro...), sino una-de-las infinitas posibles, permitidas por la extensión.

Y este "tener que tener una-de-las infinitas magnitudes posibles" para poder ser circunferencia "intuíble", y no bastarle su pura esencia eidética, como le basta a la originalidad eidética "figura silogística Barbara", hace que el universo geométrico no exista en sí como universo eidético puro, de simples individualidades eidéticas (Husserl), sino que el universo de objetos geométricos es un universo de "singulares" eidéticos.

Y este término "singular eidético" contrapuesto a "individuo eidético" significa, a tenor de lo dicho, lo siguiente: "singular" es lo sometido a la condición de tener que ser uno-de-todos los de un todo, sin poder ser único; e individuo, lo que puede ser único en su orden.

A un individuo perfecto puede aplicarse el puro y simple artículo el, la.

A un singular debe darse la designación de éste, ese... adjunta a la de el, la. Por ejemplo: la circunferencia en cuanto individuo eidético no existe; sólo se da "esta" circunferencia; mas la circunferencia no es esencialmente "ésta", es ésta sólo porque ésta (de tal radio) es una-de-las infinitas circunferencias singulares posibles.

La circunferencia tiene que ser ésta, ésa, aquélla... para poder ser "intuída" y para poder, correlativamente, ser designada con un nombre.

Ahora bien: la necesaria vinculación entre individuo eidético y singular eidético depende de que se ha impuesto la condición de "intuir" un objeto fijo, algo nombrable, designable permanentemente, sustraído al tiempo y al movimiento. Exigencia del tipo vital helénico y de los tipos intuitivo-eidéticos similares.

Es la exigencia de intuir la que impone a una individualidad eidética (que veremos inmediatamente en qué consiste) la necesidad de aparecerse como singular eidético, en una-de-sus infinitas posibles apariciones.

Mas si quitamos la exigencia de intuir, los objetos geométricos desaparecen como "cosas" y no queda más que la "pura ley", el esquema típico (con términos de Kant), un procedimiento constructivo especial, un plan de acciones.

Y a un plan de acciones, a un esquema operacional, a una pura ley no puede darse ya, so pena de revolver los términos, la denominación de idea, eidos, eidético.

Es decir: los objetos geométricos desligados de la exigencia de presentarse como singulares dejan de ser objetos eidéticos, ideas; y quedan reducidos a esquemas de posibles acciones, a funciones unitivas especiales, a planes típicos de operaciones.

O bajo otra forma: la única manera de conservar una independencia óntica a los objetos geométricos es no pretender considerarlos como "cosas" (ideas, ideas realizadas en tal magnitud o materia); al considerarlos como cosas intuíbles, como algo fijo, se convierten en singulares, quedan reducidos a tener que ser en una-de-las infinitas posibles realizaciones, sometidos a una especie de contingencia óntica, casi tan perecedera como la contingencia física.

No puedo intuir la circunferencia sin intuirla como "ésta", con tal magnitud fija; y "esta" magnitud no es la "única" prefijada por la esencia ideal de la circunferencia, sino solamente "una-de-las"; y esta "una-de-las" hace que "ésta" sea superable en "otra", que pueda la circunferencia aparecer en "otra" tan bien como en ésta.

Mas, si para eludir esta concreción (realizada en la imaginación, en un tablero, papel, objeto físico cualquiera) o singularización del tipo eidético, pretendo no intuirlo, no

queda entonces tal cosa bajo forma de idea, sino bajo forma de ley, plan, esquema de operaciones.

Ahora creo que comenzará a parecer claro por qué Euclides, intuicionista como buen heleno, tuvo que añadir las operaciones singularizantes de con-fin y contorno; mejor, de confinar, limitar y contornear, y por qué estas funciones singularizantes (antes las he dado la denominación de individuantes, pues no había fijado la terminología estricta) hacen perder la independencia eidética a los puntos (al hacer de límites-de-la línea), a las líneas (al hacer de límites-de-las superficies), a las superficies (al hacer de límites de los cuerpos).

Todo ello depende de dos exigencias estrechamente vinculadas: querer "intuir" y pretender que todo se presente como "cosa", expresable con "nombre".

Si, con otro tipo de vida, exigimos el predominio de la acción, lo geométrico se reducirá a tipos de planes, a clases de operaciones, a esquemas unitivos, a sistemas de acciones unientes (Kant); y lo geométrico no se expresará con nombres (ὄνομα) sino con fluxiones o verbos ('ῥημα, 'ῥεειν, río) como tipos de movimientos, como originales modelaciones del tiempo.

Y podrá decir con plena razón Kant: la circunferencia no es cosa alguna, la circunferencia es un plan especial que puede designarse con la frase semiverbal de "llevar al rededor" (περι-φερειν), sintentizar por rodeamiento, describir (beschreiben); y no podemos pensarla (denken), es decir, intuirla eidéticamente, sin "describirla", de modo que la acción o sistema de acciones típicas del describir (así, en forma de acción y de verbo) es condición de posibilidad para intuir (denken). Y la línea no "puede" ser pensada o mentalmente intuída sin ser "trazada", sin trazarla (ziehen), sin hacer una cierta acción de estirar (ziehen). Y toda acción o sistema planeado de acciones es algo temporal, es una especial configuración o síntesis figural (figürliche Synthesis, de Kant; *Kritik d. rein.*

Vern. transcendent-Dedukt. § 24) del tiempo, en cuanto forma a priori.

Y veo, para decirlo con una frase popular, que he enseñado la oreja tal vez antes de tiempo.

La geometría no es posible como ciencia eidética pura, intuidora de cosas dadas; solamente es posible como ciencia transcendental, tipo kantiano.

Y digo que tal vez he corrido demasiado.

Sería preferible señalar en la geometría helénica —construída programáticamente, por espontáneo programa vital—, en plan eidético los puntos en que flaquea como ciencia y que indican, a la vez, la necesidad de fundamentarla transcendentalmente.

A ello voy a dedicar el final de este número.

Primero: no es posible una ciencia eidética en cuyos objetos intervenga esencialmente un esencial indeterminado en acto, determinable solamente por una-de-las infinitas maneras de ser determinado en acto sin que, por su indeterminación esencial, pueda darse una única manera de ser determinado.

Esta esencial indeterminación en acto oscila, como dije en la Introducción general, 3, entre dos límites: uno, la esencial indeterminabilidad que no puede ser determinada no sólo por una única manera, sino ni tan sólo por una-de-las de ningún tipo de determinación, cada una transitoria por ser nada más una-de-las entre otras; otro, la determinación esencial unívoca, ser de una única y sola manera y serlo así por su sola esencia.

Ser por esencia solamente indeterminado en acto incluye ser determinable precisamente por una-de-las maneras de un grupo especial de determinaciones, cada una borrable, transitoria por ser solamente una-de-las.

Tal es la extensión.

Metafóricamente he llamado tal manera de ser determinado en acto por una-de-las "escribir en el agua".

En el agua esencial de la magnitud nada concreto está por esencia escrito; todo es borrable; y nada más subsiste algo concreto y definido bajo, por y mientras la acción descriptiva, que fija una de las posibles maneras de ser determinado, está actuando.

La intuición de una determinación "singular' no es posible sino por "esta" acción sintetizante.

Cada figura geométrica —aun las elementales como línea, superficie...—, es una de las posibles y transitorias maneras de determinar la extensión, y solamente es "ésta" figura y como ésta intuíble en virtud de la acción sintetizante que la está contruyendo y manteniendo en su singularidad.

Si cesa tal acción desaparcee "necesariamente" tal figura en cuanto tipo de actual delimitación concreta de la extensión, y desaparece por la esencial indeterminación de la sola extensión, intrínseca a esta figura; sólo queda del objeto geométrico el plan o esquema operacional, el procedimiento típico, un esbozo de acciones-sobre.

Segundo: cada figura concreta —esta circunferencia, de diámetro tres metros; estotra, de diámetro cuatro metros...; este triángulo equilátero, de un metro de largo en cada lado...— es esencialmente una-de-las coposibles según un cierto plan constructor; es una "imagen" (Bild, en términos kantianos) del "esquema".

Y esto: ser nada más una-de-las se nota en las "operaciones" geométricas. Que pueda prolongar (ἐκ-βαλειν) una línea, que pueda juntar dos puntos por una línea (ἀγαγειν), que pueda prolongar un lado del triángulo y obtener un ángulo externo, que pueda trazar una paralela a la base (como medio auxiliar de demostraciones), que pueda inscribir, circunscribir (ἐγ, περι-γραφειν), que pueda cortar una línea o figura cualquiera (τεμνειν), que pueda inclinar una línea hasta cortar y tocar con otra, que pueda, al revés, girar para desunir, que pueda superponer o coarmonizar dos figuras

(συναρμοττειν), etc..., son "poderes" o posibilidades esenciales, inalienables, que indican no poderse dar nada esencialmente concreto y determinado, perfectamente definido para siempre y desde siempre; todo es continuable y unible con todo; y la independencia de las figuras es algo que depende únicamente de que el "plan" no se ha propuesto unirlas o desunirlas.

Una recta y una circunferencia parecen "dos" figuras, no porque lo sean tan irreductiblemente como los sentimientos de dos hombres, no fundibles en uno; sino porque están hechas por "dos" planes, por dos sistemas de acciones que según el plan constructor son dos, interrumpidos a punto.

Empero nada impide fundir en una las dos figuras y hallar una ecuación más o menos compleja, que expresa bajo forma de "una" ley, como "una" figura, lo que antes parecía ser dos.

Para el heleno, el plan constructor, implícito guía, de la circunferencia terminaba con el conjunto de acciones de fijar un punto, fijar una recta en él y por el otro extremo libre girar y marcar. Pero, ¿qué necesidad a priori manda terminar el plan precisamente ahí y no añadir que, al volver al punto inicial, continúe uno por la tangente?

La nueva figura, circunferencia más tangente, no será ciertamente una figura para el heleno; mas lo es ella y cualquier otra que imaginemos, para el analista moderno.

Imagínese el conjunto más arbitrario y abigarrado de objetos geométricos —puntos sueltos, puntos unidos por líneas rectas o curvas, circunferencias, polígonos...—; ante tal ensalada geométrica en el plato de un plano el heleno, y tal vez no sólo él, creerá imposible hallar "una" ley, una función matemática capaz de sintetizar en unidad todo ese conjunto disparatado de objetos de modo que resulte "un" objeto, tanto como pueda serlo una circunferencia, bien monda y afeitada de secantes, de tangentes...

La teoría de las funciones arbitrarias (willkürliche Funktionen) ha mostrado la "arbitrariedad" de esas delimitaciones, aspirantes a la cerrazón y rigidez perfecta de las llamadas ideas puras, ideas atómicas, inmutables, intocables. No hay especies eidéticas en geométría; con todas ellas, con un grupo cualquiera de ellas, por más disparatadas que parezcan entre sí, por muy cerradas que se presenten, se puede hacer con todo "un" objeto con ley propia, tan ley, tan reglada, tan llena y más de propiedades como cualquier objeto pretenciosamente definido en sí.

Ya la geometría analítica de Descartes, al definir un conjunto de líneas y figuras heterogéneas por una sola ecuación puso de manifiesto que las distinciones eidéticas clásicas nada valían.

Y basta el vulgar teorema que presenta la circunferencia, la elipse, la hipérbola, la parábola como "cortes" de la superficie cónica, como cónicas, para que desaparezca el carácter eidético, de ideas-en-sí, de tales figuras.

A la elipse, diré jugando con la etimología de la palabra griega, ya no le falta (ἔκ-λειψις) nada frente a la pretendida perfección de la circunferencia; es a la circunferencia a la que sobran pretensiones de idea-en-sí; y la hipérbola no se pasa de la raya (ὑπερ-βολη); la que se pasa de raya es la circunferencia por arrogarse el derecho de figura perfecta, absolutamente cerrada (περιεχομενον), que se cree tener bien cerrado el interior sin que se le escape, cuando está tan abierta a lo indefinido (ἄπειρον) como la hipérbola y la parábola, por cualquiera de sus tangentes, que son "suyas", tan suyas como puede serlo el centro.

Cuando, pues, Euclides añade a las delimitaciones (ὅροι) básicas los postulados (ἀιτηματα) parece pedir en nombre de la esencial indeterminación de la magnitud, de la esencial extensibilidad de la extensión, que no se tome demasiado en serio la potencia y pretensiones delimitantes de los puntos,

de las líneas y de las superficies; que si es cierto que "dos puntos determinan y delimitan una recta", también es cierto que "se puede prolongar una recta finita por cualquiera de sus puntos"; y este "poder" es una posibilidad esencial de la línea, aun de la delimitada en acto.

Y que no se crean dos puntos sueltos tan sueltos como parece estarlo la idea de punto, sino que están a pique de perder en cada momento su independencia, bastando unirlos por una recta (*Postulados,* 1, 2); y que no se jacten mucho de su independencia dos rectas en un plano, pues prolongándolas se encuentran en un punto o si no se encuentran cabrá siempre trazar transversales que las unan de punto a punto.

Es decir: no hay especies eidéticas en geometría, definidas, definibles, definitivas.

Si, por un procedimiento imaginario, pudiésemos poner en comunicación real al hombre y al caballo, no surgiría ni una especie tan perfecta como lo es cada una de las dichas, ni siquiera surgiría "un" todo real; pero, en geomtría, puedo unir lo que quiera y siempre resulta "un" todo real; una figura que, por maravillosa síntesis, incluye todo y más que las anteriores, las sintetiza, posee propiedades nuevas e innumerables, entre las cuales, como casos particulares, se hallan arrinconadas, avergonzadas de sus anteriores altanerías y pretensiones eidéticas, las antiguas.

Y ahora resulta hacedero dar a la frase de Aristóteles ya citada una interpretación nueva: cuando hablo de la circunferencia, de el triángulo, de la recta..., así con nombres sustantivos, precedidos del artículo determinado, le resulta al que así los nombra que se le atasca el entendimiento, que, en rigor, no sabe ya lo que dice, porque al llamar a tales cosas con nombres determinados su esencial indeterminación se venga desdefiniendo y borrando tales objetos; y el que tales nombres oye se queda vacío (ἠρεμησεν), cual en desierto (ἤρεμος), pues lo escrito en el agua de la extensión se le des-

hace ante los ojos y aparece en el desierto (ἤρεμος) uniforme, liso de la extensión en cuanto tal.

La única manera de hacer geometría y de ver los objetos geométricos es tratarlos con fluxiones o verbos, en esencial deslizamiento, cual tipos de moviminto en movimiento, cual letras que se están escribiendo por mano invisible, y surgen así en el agua de la extensión. En este caso, un ojo que siga bien apretadamente la mano, un ojo en plan cinético, un ojo implícito en una mano podrá ver noéticamente, ver-en-acción (νοησις), el objeto que sólo mientras está siendo hecho "es"; sin pretender una visión eidética, ver ideas, cosas hechas desde siempre y para siempre, que simplemente "son".

Sólo un ojo que mire por encima (ἐπι) del entendimiento (νους, νοια) en cuanto función "suprema" unificante (ἐπινοια) podrá ver una-de-las imágenes (Bild) posibles de un esquema geométrico, que es lo único que resta de las pretenciosas ideas geométricas en sí.

Por tanto, la estructura misma de los *Elementos* de Euclides nos conduce a una fundamentación transcendental, estilo kantiano, de la geometría.

Dejo, pues, aquí en este volumen, los hilos sueltos que permitan enhebrarlo y encuadernarlo con el siguiente.

INDICE GENERAL

PRÓLOGO ..... VII-IX

INTRODUCCIÓN GENERAL 1-57

§ 1º *Tres modelos de ciencia helénica* 1-31

I. *Modelo platónico de ciencia,* 1-10.—*1.* Lema platónico, 1.—2. Preludio filológico-filosófico para el modelo platónico de ciencia, 2.—II. *Modelo aristotélico de ciencia,* 10-19.—*1.* Lema aristotélico, 10.—2. Preludio filológico-filosófico para el modelo aristotélico de ciencia, 11.—III. *Modelo euclídeo de ciencia,* 20-31.—*1.* Lema euclídeo, 20.—2. Preludio filológico-filosófico para el modelo euclídeo de ciencia, 20.

§ 2º *El punto de partida de los tres modelos helénicos de ciencia* 32-57

1. El sujeto colectivo helénico como altavoz metafísico viviente, 32.—2. Todo y moldeado, 35.—*3.* Moldear y molde ideal, 37.—*4.* Genealogía ideológica, 40.—*5.* La dialéctica como molde ideológico, 43.—*6.* Fenomenología eidética, 45.—*7.* La división definidora, 48.—*8.* La división eidética y sus productos, 51.—*9.* Aspectos ónticos y sus operaciones correla-

tivas, 53.—*10*. La noción de ousía (sustancia), 54.

CAPÍTULO I 59-126

El modelo platónico de ciencia

Lema. Palabras platónicas fundamentales, 59.—*11*. Caracterización por genealogía ideal. Platón. Caracteres generales del proceso, 60.—*12*. *a)* Plurivocidad de la caracterización genealógica, 61.—*13*. Estructura formal del proceso, 62.—*14*. Tipos de conexión entre las ideas, 64.—*15*. Tipos de comunicación entre ideas y realidad, 66.—*16*. La propiedad de la plurivocidad, 68.—*17*. *b)* La propiedad de bidireccionalidad. Significación de la bidireccionalidad, 71.—*18*. Bidireccionalidad y sustancialidad, 74.—*19*. *c)* La propiedad de conexión, 75.—*20*. *a')* Ausencia de sistema categorial. Maneras de unión y maneras de ser, 77.—*21*. El concepto de categoría, 78.—*22*. El plural en las ideas, 82.—*23*. Plurales primarios, 84.—*24*. Plural y categoría, 86.—*25*. Modelos de ciencias, 88.—*26*. *b')* Ausencia del concepto de sustancia en la caracterización por genealogía ideal. El problema de la unidad de caracterización, 91.—*27*. El concepto de ousía, 91.—*28*. Sustancia y apropiación, 93.—*29*. Masa y materia, 95.—*30*. La unidad en los seres platónicos, 98.—*31*. Accidente, verdad y sustancia, 99.—*32*. Ciencia física unicategorial, 102.—*33*. Unidad de convergencia, 104.—*34*. Física moderna y plan científico monadológico, 106.—*35* *c')* Colec-

tivismo entitativo. Cada uno, uno, único, 111. *36*. Cada uno, ser, no-ser, 115.—*37*. Dos modelos de ciencia, según las categorías objetales, 117.—*38*. Modelo unicategorial y categorías objetales, 120.

CAPÍTULO II 127-180

Modelo aristotélico de ciencia

Lema. Palabras fundamentales y típicas, 127. —*39*. Caracterización por definición. La función indicativa, 128.—*40*. La función indicativa con argumento "ser", 135.—*41*. Ser y enser, 138.—*42*. Ser, nombre, fluxión, 141.—*43*. Ser y presente, 144.—*44*. Ser y definición, 152. —*45*. Definición y función indicativa, 155.— *46*. Sustancia real, sustancia verbal y definición, 160.—*47*. Género y diferencia, 163.— *48*. Núcleo nominal, 165.—*49*. El sujeto de la definición, 166.—*50*. Las definiciones homéricas, 168.—*51*. Definición, límite de un proceso histórico, 172.

CAPÍTULO III 181-232

Modelo euclídeo de ciencia

Lema. Palabras fundamentales y típicas, 181.—*52*. Indeterminación esencial y determinabilidad transitoria. Constructibilidad, 181.—*53*. Indeterminación, constructibilidad, axiomática, 184.—*54*. Geometría euclídea y escritura, 187.—*55*. Geometría euclídea y gramática pura, 191.—*56*. La gramática geométrica del punto, de la línea y del cuerpo en

relación con la superficie en cuanto figura geométrica, 195.—*57*. Las formas individuantes geométricas: extremos, límite, contorno, 208.—*58*. El contorno-tipjo y la figura-tipo para el heleno Euclides: el círculo, 214.—*59*. El concepto helénico de figura, 218.—*60*. De universo geométrico-en-sí a ley de construcción. Ciencia transcendental, 222.

ÍNDICE GENERAL 233-236

Este libro se acabó de imprimir el día 9 de mayo de 1942 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Pánuco, 63, al cuidado de *Daniel Cosío Villegas.*